

19

INBJUDNING

TILL

TEOLOGIE DOKTOR

SOM AV TEOLOGISKA FAKULTETER

VID LUNDS DOMKYRKAS 800

TISDAGEN DEN 18 SEPTEMBER

AV

PROMOTOR

BIFOGAD SKRIFT:

TILL FRÅGAN OM DEN SYNOPTISKA

URSPRUNG OCH ÄLDSTA

LUND

HÅKAN OHLSSONS BOKTR.

1 9 2 3

2

UDNING

TILL

TORS PROMOTION

KULTETEN I LUND ANSTÄLLES

KAS 800-ÅRS JUBILEUM

18 SEPTEMBER 1923

AV

MOTOR

AD SKRIFT:

SYNOPTISKA TRADITIONENS

H ÄLDSTA HISTORIA

Exchange Film

LUND

ONS BOKTRYCKERI

9 2 3



INBJUDNING

TILL

TEOLOGIE DOKTORSPROMOTION

SOM AV TEOLOGISKA FAKULTETEN I LUND ANSTÄLLES
VID LUNDS DOMKYRKAS 800-ÅRS JUBILEUM

TISDAGEN DEN 18 SEPTEMBER 1923

AV

PROMOTOR

BIFOGAD SKRIFT:

TILL FRÅGAN OM DEN SYNOPTISKA TRADITIONENS
URSPRUNG OCH ÄLDSTA HISTORIA

LUND

HÅKAN OHLSSONS BOKTRYCKERI

1 9 2 3



I Lunds Domkyrkas 800-årsjubileum deltagår Lunds teologiska fakultet med vördnad inför de minnen, som äro knutna till denna helgedom, och med känsla av det förpliktande i det arv dessa minnen utgöra.

Fakulteten delar med alla högtidsfrände den djupa glädje och tacksamhet, som HANS MAJESTÄT KONUNGENS närvaro vid domkyrkans minnesfest är egnad att väcka.

För fakulteten har det varit en naturlig önskan att högtidlighålla minnet genom att begagna den av Kansleren meddelade rätten att anställa teologie doktorspromotion. Fakulteten förlämnar därvid med vederbörligt tillstånd sin hedersdoktorsgrad åt 6 utländske och 4 svenske män, vilka på den teologiska forskningens eller de kyrkliga uppgifternas och folkuppfostrans område inlagt en förtjänst, som av fakulteten högt värderas och med tacksamhet erkännes.

Därjämte gläder sig fakulteten att få till teologie doktorer promovera 9 män, vilka avlagt de vetenskapliga prov som berättiga dem att mottaga doktorsgraden, och bland vilka fakulteten räknar flera av sina yngre lärarkrafter.

Lund har sedan gammalt fått prägeln av sin domkyrka och sitt universitet. Vid deltagandet i domkyrkans högtid ser fakulteten med glädje mot en fortsatt nära förbindelse med det stift, för vilket denna kyrka är en helgedom och ett hem. Otaliga äro de inflytelser och gåvor av riktande och värmande art som beteckna vägarne mellan den teologiska fakulteten och det kring Lunds domkyrka samlade kyrkliga livet under gångna sekler. Därför att minnet är så rikt, hälsar fakulteten med tacksamhet, att också det yttre bandet mellan domkyrkan och fakulteten blivit beseglat och består.

*

*

*

De män, som skola promoveras, äro följande:

I. Hedersdoktorer.

Kyrkoherden i Hurdal och Feiring, Norge, cand. theol.
EIVIND JOSEF BERGGRAV.

t. f. Kyrkoherden i Stångby och Vallkärra, fil. kand. JOHAN
ERNST GUNNAR BERGSTRÖM.

Rektorn vid Sigtuna folkhögskola, fil. lic. MANFRED
BJÖRKQUIST.

Kyrkoherden i Halmstad och Sireköpinge, Malmöhus län,
teol. kand. HJALMAR EMANUEL EVANDER.

Biskopen i Borgå stift, teol. d:r, fil. mag. JAAKKO GUM-
MERUS.

Lettlands Biskop KARL IRBE.

e. o. Professorn i teologi vid Kristiania universitet, d:r theol.
SIGMUND OLAF PLYTT MOWINCKEL.

Biskopen i Sjöllands stift HARALD OSTENFELD.

Professorn i semitisk-orientalisk filologi vid Köpenhamns uni-
versitet, d:r phil. JOHANNES PEDER EJLER PEDERSEN.

Kyrkoherden i Ystad, utn. kyrkoherde i St Peters kloster
och Norra Nöbbelöf, teol. kand. NILS SAMUEL STADENER.

II. Doktorer efter avlagda prov.

KARL FREDRIK AUGUST DAHLBOM, Ög.,

f. i Nyköping ²⁵/₁₂ 1884; föräldrar: kyrkoherden i Nacka Johan
August Dahlbom och Edla Adolfina Flodman. Mogenhetsex. vid
Södermalms h. allm. läroverk i Stockholm ¹⁴/₅ 1903, student vid
Uppsala univ. h. t. s. å., teol.-fil. ex. ²⁷/₅ 1905, teol. kand. ³⁰/₁ 1909,
prakt.-teol. prov ²⁶/₅ s. å.; prästex. inför Uppsala domkapitel ²⁷/₅
s. å., prästvigd för tjänstgöring i Uppsala ärkestift ²⁸/₅ s. å., teol. lic.
¹⁵/₉ 1919, disp. f. teol. doktorsgrad vid Lunds univ. ¹¹/₉ 1923. Vice
kommunminister i Söderala ²⁷/₅ 1909, pastor vid Sjömanskyrkan i Gävle
¹⁷/₁₁ 1909, predikant vid Gävle stads försörjningsinrättning ²⁴/₃
1910, kapellpredikant vid Sandarne (Söderhamns församling) ¹⁵/₂
1911, förste pastoratsadjunkt i Gävle ²⁶/₄ 1913, regementspastor
vid Hälsinge regemente ¹⁸/₇ 1913, domkyrkoadjunkt i Uppsala ⁵/₉
1917, brukspredikant vid Leufsta bruk ¹⁸/₁₀ 1916, tillträdde ¹/₅

1918. Lärare i kristendom vid Gävle borgarskola läsåret 1916—17. Vik. predikant vid Gävle länsfängelse $^{14}/_6$ — $^{8}/_7$ 1910, vik. kapellpredikant i Ljusne aug. 1911, vice pastor i Öster Lövsta $^{1}/_6$ — $^{10}/_6$ 1918 och $^{1}/_{12}$ — $^{17}/_{12}$ 1922, vice komminister i Öster Lövsta $^{1}/_9$ — $^{31}/_{10}$ 1918 och $^{1}/_{12}$ — $^{17}/_{12}$ 1922, vice pastor i Västland $^{11}/_6$ — $^{1}/_8$ 1918, vice pastor i Hållnäs $^{4}/_9$ — $^{12}/_9$ 1918, brunnspredikant i Medevi en termin 1922 och 1923. Ordförande i styrelsen för Hälssinge regementes soldathem 1913—17, bibliotekarie hos frih. Louis de Geer till Leufsta från 1918, ledamot och ordf. i direktionerna för Leufsta bruks sjukstuga och epidemisjukstuga från 1919, ordf. i Leufsta bruks arbetares sjuk- och begravningskassas styrelse från 1918, ordf. i styrelsen för Leufsta bruks föreläsningssanstalt från 1918, ordf. i pensionsnämnden i Öster Lövsta sockens pensionsdistrikt från 1919, ordf. i valnämnden i Öster Lövsta östra valdistrikt från 1920, sekreterare i ärkestiftets stiftsråd från 1920, vice ordf. i Öster Lövsta skolråd från 1923.

Tryckta skrifter: H. W. Schomerus, Religionernas kamp, övers. från tyskan. Sthm 1921. 75 s. — Adolphe Monod som predikant. Homiletisk studie. Sthm 1923. 224 s. (Gradualavh.) — Artiklar och recensioner i Bibelforskaren, Vår lösen, Svensk kyrkotidning, Kyrka och hem och i dagspressen.

OSCAR HENNING WILHELM WIJCKMARK, Sm.,

f. i Tännö, Jönköpings län, $^{20}/_7$ 1875; föräldrar: kyrkoherden Frans Johan Petersson och Aurora Catharina Wilhelmina Desideria Wijckmark. Mogenhetsex. vid Växjö h. allm. läroverk $^{10}/_6$ 1893, student vid Lunds univ. h. t. s. å., teol.-fil. ex. $^{14}/_{12}$ 1894; teor. teol. ex. $^{30}/_1$ 1897, teol. lic. $^{2}/_{12}$ 1911, disp. f. teol. doktorsgrad $^{13}/_9$ 1923. Vik. lektor vid Halmstads h. allm. läroverk h. t. 1898, vik. adjunkt i Växjö v. t. 1899, genomgick provårskurs vid h. allm. läroverket på Södermalm i Stockholm läsåret 1899—1900, e. lärare vid h. realläroverket å Östermalm läsåren 1900—02, vid Kungsholmens realskola läsåren 1902—06, adjunkt vid Nya elementarskolan i Stockholm $^{4}/_8$ 1906; lärare vid Palmgrenska samskolan 1904—07, vid Stockholms samgymnasium 1904—20, vid Whitlockska samskolan sedan h. t. 1907; studierektor vid Kungsholms läroverk för flickor 1911—23. Teol. hedersdr. i Tübingen $^{8}/_1$ 1923. Företog sommaren 1904 en resa till Tyskland för kyrkohistoriska studier och besökte sommaren 1921 ett flertal bibliotek och arkiv i Tyskland och Schweiz.

Tryckta skrifter: Studier till den Wallinska psalmbokens framkomst. 1. Psalmboken af år 1810. Sthm 1906. VI, 46 s. 4:o. (Progr. Kungsholmens realsk.) 2. Leksåmmen inom 1811 års psalmbokskommitté. Sthm 1907. 34 s. (Progr. Sthms samgymnasium.) — Professor C. F. Falléns biografiska anteckningar utg. med en inledning. Sthm 1914. XII, 53 s. (Progr. Sthms samgymnasium.) — Wolffs filosofi och svensk teologi. Strövtåg i 1700-talets

disputationslitteratur. Sthm 1915. 18 s. 4:o. (Progr. Nya elem.-skolan.) — Samuel Ödmanns politiska och sociala idéer. (Studier tillägnade Magnus Pfannenstill, Lund 1923, s. 430—49.) — Samuel Ödmann. Upps. 1923. XXXVII, 367 s., 10 pl. (Gradualavh.) — Artiklar i Kirkeleksikon for Norden, Pedagogisk tidskrift m. fl.

OLOF EFRAIM BRIEM, Ld.,

f. i Hälsingborg ^{17/9} 1890; föräldrar: handlanden Olof Ludvig Olsson och Emma Cecilia Rosendahl. Intogs v. t. 1900 i Hälsingborgs h. allm. läroverk, mogenhetsex. vid Lunds h. allm. lärov. ^{1/6} 1909, student vid Lunds univ. sept. s. å., teol.-fil. ex. ^{31/5} 1910, teol. kand. ^{30/5} 1912, fil. kand. ^{29/1} 1913, prakt.-teol. prov ^{14/12} 1914, fil. lic. ^{29/5} 1915, efterprövn. enl. fordr. f. fil. lic.-ex. ^{15/9} 1917, disp. f. doktorsgr. ^{23/5} 1918, promoverad till fil. d:r ^{27/9} 1918, teol. lic. ^{31/5} 1923, förklarad behörig att promoveras till teol. d:r ^{25/5} 1923. Prästex. i Lund ^{15/12} 1917, prästvigd för Lunds stift ^{16/12} s. å. Vik. adjunkt vid Lunds folkskollärareseminarium v. t. 1915—v. t. 1916, meddelade de propedeutiska kurserna i semitiska språk vid Lunds universitet h. t. 1917—v. t. 1919, docent i religionshistoria inom teologiska fakulteten ^{5/10} 1918, förestod professuren i teologisk encyklopedi och teologiska prenotationer ^{13/2}—^{13/4} 1919, examinator i religionshistoria inom filosofiska fakulteten fr. o. m. h. t. 1920. Kyrkoadjunkt i Malmö S:t Pauli ^{1/5} 1918—^{30/4} 1920, v. pastor i Ousby ^{23/7}—^{3/9} 1920, vikarie vid vakanssatta kyrkoherdebefattningen i Stävie och Lackalänga sedan ^{14/5} 1921. Ordförande i Teologiska föreningen i Lund 1919—20. Företog studieresor till Berlin, Halle, Leipzig, Heidelberg och München 1912, 1914, 1915, 1917 och 1922; assistent vid semitistiska institutet i Leipzig sommarsemestern 1916.

Tryckta skrifter: Astrologi och astronomi i Babylonien. (Astron. tidskr. 1, 1917, s. 109—15, 125—34.) — Studier över moder- och fruktbarnetsgudinnorna i den sumerisk-babyloniska religionen. Lund 1918. IV, 239 s. (Gradualavh.) — Hebreisk grammatik för nybörjare. Lund 1921. III, 91 s. — Im. Kant, En andeskådares drömmar i ljuset av metafysikens drömmar. Övers. med inledning. Lund 1921. 153 s. — Sumerer och semiter i Babylonien. (Teologiska studier tillägnade Erik Stave, Upps. 1922, s. 37—41.) — Religiös intuition. (Studier tillägnade Magnus Pfannenstill, Lund 1922, s. 565—76.) — Spiritismen. 1. Spiritismens historia. Lund 1922. 408 s. — Översatt: Edv. Lehmann, Religionsvetenskapen. D. 1. Inledning i religionsvetenskapen. Sthm 1914. VIII, 200 s. — Dens., Mystik i hedendom och kristendom. Sthm 1915. 287 s. — Dens., Stället och vägen. Sthm 1917. XII, 399 s. (Tillsammans med E. Dahr.) — Tidningsartiklar och recensioner huvudsakligen i Sydsvenska Dagbladet Snällposten och Kristendomen och vår tid.

GUNNAR EFRAIM HYLMÖ, Mlm.,

f. i Malmö ^{26/11} 1878; föräldrar: folkskolläraren Pål Hylmö och Kerstin Helena Hansson. Mogenhetsex. vid Malmö h. allm. läro-

verk ²⁷/₅ 1896, student vid Lunds univ. ⁵/₉ s. å., fil. kand. ³⁰/₅ 1900, teor. teol. ex. ³¹/₁ 1902, prakt. teol. ex. ¹⁴/₁₂ 1903, prästex. ¹⁸/₁₀ 1906, prästvigd ²⁰/₁₀ s. å., teol. lic. ¹⁶/₁₂ 1913, disp. f. teol. doktorsgrad ³⁰/₅ 1919. Genomgick provårskurs vid Lunds h. allm. läroverk läsåret 1913—14, förklarades behörig till sådan lektorstjänst vid folkskoleseminarium, som omfattar kristendomskunskap, ⁴/₄ 1919. Kyrkoadjunkt i Malmö S:t Johannes ²¹/₁₀ 1906—³¹/₈ 1914, lärare i kristendom vid Tekla Åbergs h. läroverk för flickor (Malmö lyceum) h. t. 1907—v. t. 1913, lärare i kristendom, latin, tyska, historia och filosofisk propedeutik vid h. samskolan i Eslöv läsåren 1914—20, lektor i kristendomskunskap vid folkskoleseminariet i Lund ⁴/₆ 1920, docent i gamla testamentets exegetik vid Lunds universitet ²⁸/₉ s. å. Idkade studier, huvudsakligen i teologi; vid universitetet i Halle somrarna 1909, 1910 och 1913.

Tryckta skrifter: Kompositionen av Mikas bok. Lund 1919. VII, 296 s (Gradualavh.) — Psalm 122. (Studier tillägnade Magnus Pfannenstill, Lund 1923, s. 76—87.)

CARL HUGO ROSÉN, Mlm.,

f. i Lomma, Malmöhus län, ¹⁶/₇ 1887; föräldrar: folkskolläraren Karl Alfred Rosén och Justina Persson. Mogenhetsex. vid Malmö h. allm. läroverk ²⁴/₅ 1905; student vid Lunds univ. h. t. s. å., fil. kand. ¹⁴/₉ 1908, fil. mag. ¹⁵/₁₂ 1909, teol. kand. ³⁰/₅ 1912, prakt. teol. prov ¹⁴/₁₂ 1912, teol. lic. ²⁶/₉ 1917, disp. f. teol. doktorsgrad ¹¹/₁₂ 1919. Docent i dogmatik vid Lunds universitet ²⁶/₁₂ 1919, uppehöll professuren i systematisk teologi med undervisnings- och examinationsskyldighet i teologisk etik ²¹/₂—²⁰/₄ 1921 och uppehåller sedan ¹/₂ 1923 samma professur; lärare i kristendom vid Lunds privata elementarskola läsåren 1914—16; lärare i kristendom vid Lunds fullständiga läroverk för flickor läsåren 1915—17 samt vid läroverkets gymnasium läsåren 1917—20; genomgick under läsåret 1918—19 provårskurs vid Lunds h. allm. läroverk, lektor i kristendom och filosofi vid Lunds h. allm. läroverk ¹⁶/₈ 1923. Ordförande i Lunds kristliga studentförbund febr. 1913—maj 1914 samt läsåret 1920—21.

Tryckta skrifter: Förhållandet mellan moral och religion med särskild hänsyn till »den Ritschlska skolan». Lund 1919. XVI, 293 s. (Gradualavh.) — Korsets riddare. Sthm 1919. 20 s. (Sveriges kristl. studentrörelses folkskrifter 37.) — Tvenne tänkare och deras ställning till protestantismen. (Studier tillägnade Magnus Pfannenstill, Lund 1923, s. 140—59.) — Den kristne och samhällslivet. (Kristet samhällsliv, 1922.) — Livsproblemet hos Nietzsche. Sthm 1923. 250 s. — Byggstenar till en kristlig etik. Lund 1923. (Under tryckning.) — Smärre uppsatser och föredrag i tidningar och tidskrifter.

GUSTAF EMANUEL TEOFILUS RING, Kr.,

f. i Stockholm ²⁶/₇ 1879; föräldrar: komministern i Stockholm Gustaf Edvard Ring och Klara Nicoline Kindlundh. Mogenhetsex. vid Stockholms h. latinläroverk å Norrmalm ¹⁸/₅ 1897, student vid Uppsala univ. ¹⁴/₉ 1897, fil. kand. ²⁹/₅ 1901, teol. kand. ²⁹/₅ 1905, prakt-teol. prov ¹⁵/₁₂ 1905, prästex. inför Uppsala domkapitel ¹⁶/₁₂ s. å., prästvigd i Uppsala för tjänstgöring inom Uppsala stift ¹⁸/₁₂ s. å., teol. lic. ²⁰/₄ 1912, student vid Lunds univ. ²⁸/₂ 1922, disp. f. teol. doktorsgrad ²⁷/₅ 1922. Pastorsadjunkt i Jakobs och Johannes församling i Stockholm ¹⁸/₁₂ 1905—³⁰/₄ 1907 samt i Johannes församling i Stockholm ¹/₅ 1907—³¹/₁₂ 1909, befullmäktigades ¹¹/₁₂ 1909 att vara pastoratsadjunkt i sistnämnda församling, vilken befattning tillträdde den 1 jan. 1910 och fortfarande innehaves; har därjämte innehaft tillfälliga prästerliga förordnanden i Adolf Fredriks och Gustaf Vasa församlingar åren 1912—1914.

Tryckta skrifter: Israels sociala lagstiftning. Sthm 1922. XXXIV, 515 s. (Gradualavh.) — Den mosaiska slavrättens fortbildning i Talmud. Sthm 1923. 115 s. — Talmudiska humanitetssträvanden i deras samband med motsvarande företeelser inom den gammaltestamentliga lagstiftningen. Sthm 1923. 140 s. — Det sedliga handlandets motiv enligt Siraks bok. Sthm 1923. 80 s.

OSCAR FREDRIK SJÖBERG, Gb.,

f. i Göteborg ¹⁸/₁₂ 1884; föräldrar: övermaskinisten Johan August Hansson och Sophia Karolina Andersson. Mogenhetsex. vid Göteborgs h. latinläroverk ³¹/₅ 1904, teol.-fil. ex. vid Göteborgs högskola ⁷/₆ 1905, teol. kand. vid Lunds univ. ³⁰/₅ 1908, prakt-teol. prov ¹²/₁₂ 1908, teol. lic. ³⁰/₉ 1919, disp. f. teol. doktorsgrad ³⁰/₅ 1923. Prästvigd i Linköping ¹²/₁ 1909; pastorsadjunkt i Motala ¹²/₁ 1909, domkyrkoadjunkt i Linköping ⁸/₅ 1909 och samtidigt predikant vid fattigvårdsinrättningen därstädes, biträdande pastor vid Svenska diakonanstalten i Stockholm ¹/₅ 1911 och pastor vid Stockholms stads uppfostringsanstalt för gossar från ¹/₅ 1913, pastorsadjunkt i Hedvigs församling i Norrköping ¹/₆ 1914 och samtidigt kristendoms lärare vid Norrköpings östra flickläroverk läsåret 1915—16, pastor vid Trozellisjukhuset i Norrköping från ¹/₁ 1916; v. pastor i Krokek ¹/₁₀ 1914—³¹/₄ 1915; efter kallelse till fjärde provpredikant utnämnd till kyrkoherde i Krokek ²¹/₈ 1919; pastor vid Kolmårdssanatoriet sedan ¹/₉ 1921. Inspektor för Krokeks och Kolmårdssanatoriets föreläsningsanstalter sedan 1921. Svenska kyrkans missionsstyrelses ombud för Linköpings stift sedan 1915. Utседd till orator vid nästa prästmöte i Linköping. Teol. hedersdr i Breslau ²⁸/₄ 1922. Företog utländska resor: 1920 på uppdrag av Årkebiskopen till Tyskland och Polen med anledning av den protestantiska befolkningens tryckta läge i Polen, 1922 till Schlesien.

Tryckta skrifter: Vad synes eder om Kristus? Högmässopredikan. Linköping 1910. 24 s. — Kom över och hjälp oss! (Julläsningar från präster i Linköpings stift 1910, s. 20—25.) — Friedrich Christian Karl von Bodelschwingh. En jättegestalt från diakoniens värld. Sthm 1911. 29 s. (Ur Diakonen.) — En dag på vår svenska diakonanstalt. (Lund stifts julbok 1912, s. 145—56.) — Åter ett rop från samhällets undre värld. En förolyckads anteckningar. Sthm 1913. 112 s. — Paulus' brev till Filemon. Sthm 1913. 14 s.; Paulus' brev till Titus. Sthm 1914. 21 s. (Handledning vid studiet av Nya testamentet utg. av samf. Pro fide et christ.) — Meningen med livet. Predikan. Norrk. 1915. 11 s. — Våra avsomnade. Predikan. Norrk. 1915. 11 s. — Grundlinjer till föredrag om kyrkan och alkoholistvården. (Diakonistyrelsen.) Sthm 1916. — Kristusliv. Predikningar. Norrk. 1916. 96 s. — Kyrkan och alkoholistvården. (Vår kyrka 2, 1911—1915, Sthm 1917, s. 327—38.) — Utomkyrklig svensk lekmannapredikan under 1800-talet. Homiletisk studie. Sthm 1923. VI, 215 s. (Gradualavh.) — Dessutom predikningar, uppsatser och betraktelser i Evangeliskt veckoblad, Församlingsbladet, Svenska kyrkans missionstidning, Uppåt, Östgöta correspondenten, Kristendomen och vår tid m. fl.

ANDERS THEODOR SAMUEL NYGREN, Gb.,

f. i Göteborg ¹⁵/₁₁ 1890; föräldrar: seminariektorm Samuel Nygren och Anna Maria Lundström. Mogenhetsex. vid Lunds h. allm. läroverk ¹/₆ 1909, student vid Lunds univ. ³/₉ 1909, teol.-fil. ex. ³¹/₅ 1910, teol. kand. ³¹/₁ 1912, prakt.-teol. prov ³⁰/₅ s. å., prästex. i Göteborg ³/₆ s. å., teol. lic. ¹¹/₅ 1921, disp. f. teol. doktorsgrad ²⁰/₅ 1921. Docent i religionsfilosofi vid Lunds universitet ²⁸/₅ 1921, förordnad att leda kateketiska övningar vid den praktisk-teologiska övningskursen därstädes sedan h. t. 1921. Prästvigd för Göteborgs stift ³/₆ 1912; tjänstgjorde såsom pastorsadjunkt och v. pastor i Bokenäs pastorat, såsom v. pastor i Ölmevalla pastorat samt såsom vakanskomminister i Hasslöfs pastorat från och med ⁴/₆ 1912 till och med ⁷/₁ 1920, v. pastor i Stångby och Vallkärra ⁷/₆ —²¹/₇ 1922. Företog studieresa till Berlin, Marburg och Göttingen maj—aug. 1920.

Tryckta skrifter: Den metafysiska filosofiens betydelse för religionsvetenskapen. En metodisk studie. (Bibelforskaren 1918, s. 131—57.) — Religiöst apriori, dess filosofiska förutsättningar och teologiska konsekvenser. Lund 1921. IV, 272 s. (Gradualavh.) — Det religionsfilosofiska grundproblemet. Lund 1921. 72 s. (Även i Bibelforskaren 1919 och 1921.) — Den religionsfilosofiska apriorifrågan. Gennämle. (Kristendomen och vår tid 1922, s. 61—72.) — Till frågan om teologiens objektivitet. (Teologiska studier tillägnade Erik Stave, Upps. 1922, s. 170—83.) — Die Gültigkeit der religiösen Erfahrung. Gütersloh 1922. 80 s. (Studien des apologetischen Seminars in Wernigerode H. 8.) — Dogmatikens vetenskapliga grundläggning med särskild hänsyn till den Kant-Schleiermacherska problemställningen. Lund 1922. III, 165 s. (Lunds univ:s årsskrift. N. F. Avd. 1. Bd 17. N:r 8.) — Är evighetskategorien en religiös kategori? (Kristendomen och vår tid 1922, s. 220—41.) — Det bestående i kristendomen. Sthm 1922. 75 s. (Religionsvet. skrifter 8.) — Religionen såsom »Anschauung des Universums» hos Schleiermacher. (Studier tillägnade Magnus Plannenstill, Lund 1923, s. 132—39.) — Filosofisk och kristen etik. Lund 1923. IV, 331 s. (Lunds univ:s årsskrift. N. F. Avd. 1. Bd 18. N:r 8.)

DICK ADOLF VIKTOR HELANDER, Gb.,

f. i Nyköping ²³/₆ 1896; föräldrar: konseln Adolf Helander och Helfrid Virgin. Studentex. vid Örebro h. allm. läroverk ²⁵/₅ 1915, student vid Uppsala univ. h. t. 1915, vid Göteborgs högskola sept. 1916, fil. kand. i Göteborg ³⁰/₅ 1918, teol. kand. i Uppsala ¹⁵/₉ 1920, prakt.-teol. prov ⁷/₁₂ s. å., teol. lic. ³¹/₁ 1923, disp. f. teol. doktorsgrad vid Lunds univ. ²⁹/₅ 1923. Prästvigd i Lund ²⁰/₅ 1923. Företog utländska studieresor: april—sept. 1921 till Tyskland, Österrike och Italien, maj—sept. 1922 till Tyskland, Schweiz och Frankrike, juni—sept. 1923 till Tyskland och Österrike.

Tryckta skrifter: Johann Tauler als Prediger. Studien. Lund 1923. VIII, 361 s. (Gradualavh.) — Tidningsuppsatser.

* * *

Promotionen kommer att förrättas i Domkyrkan tisdagen den 18 september kl. 10 f. m.

Till denna akademiska högtidlighet får jag å fakultetens vägnar vördsamt inbjuda:

Statsministern m. m., Excellensen D:r ERNST TRYGGER, Ministern för Utrikes ärendena m. m., Excellensen CARL HEDERSTIERNA, Statsrådet och Chefen för K. Ecklesiastikdepartementet m. m. D:r SAM CLASON, Statsrådet och Chefen för K. Justitiedepartementet m. m. D:r BIRGER EKEBERG, Statsrådet och Chefen för K. Försvarsdepartementet m. m. D:r CARL MALMROTH, Statsrådet m. m. ERIK STRIDSBERG, Statsrådet och Chefen för K. Handelsdepartementet m. m. D:r NILS WOHLIN, Universitetskanslern m. m. D:r CARL SWARTZ, Prokanslern, Biskopen m. m. D:r GOTTFRID BILLING, Prokanslern vid Uppsala Universitet, Årkebiskopen m. m. D:r NATHAN SÖDERBLOM, Sveriges övriga biskopar och alla till jubileet inbjudna utländska biskopar och kyrkopresidenter, Landshövdingen m. m. D:r Greve ROBERT DELA GARDIE, f. d. Landshövdingen m. m. Friherre LOUIS DE GEER, Landshövdingen m. m. JOHAN NILSSON, Universitetets Rector Magnificus D:r JOHAN THYRÉN, Rectorerna vid Uppsala Universitet och Rikets Högskolor, Överhovjügästaren m. m. Friherre NILS TROLLE, Presidenten m. m. D:r BERNDT HASSELROT, Chefen för 1:a arméfördelningen, Generalmajoren m. m. B. B. E. MÖRCKE, Översten m. m. G. J. F. BJÖRNSTRÖM, Borgmästaren i Lund m. m. PEHR GAMSTORP, Ord-

föranden i Lunds Stadsfullmäktige, Rektorn m. m. HARALD KÖRNER, Universitetets forne och nuvarande lärare och tjänstemän, teologie hedersdoktorer från föregående promotioner, alla till Domkyrkans jubileum särskilt inbjudna gäster, ävensom de medlemmar av stater och kårer i Lunds stad, dem av den studerande ungdomen samt dem bland övriga vetenskapens vänner, till vilka biljetter kunnat utdelas.

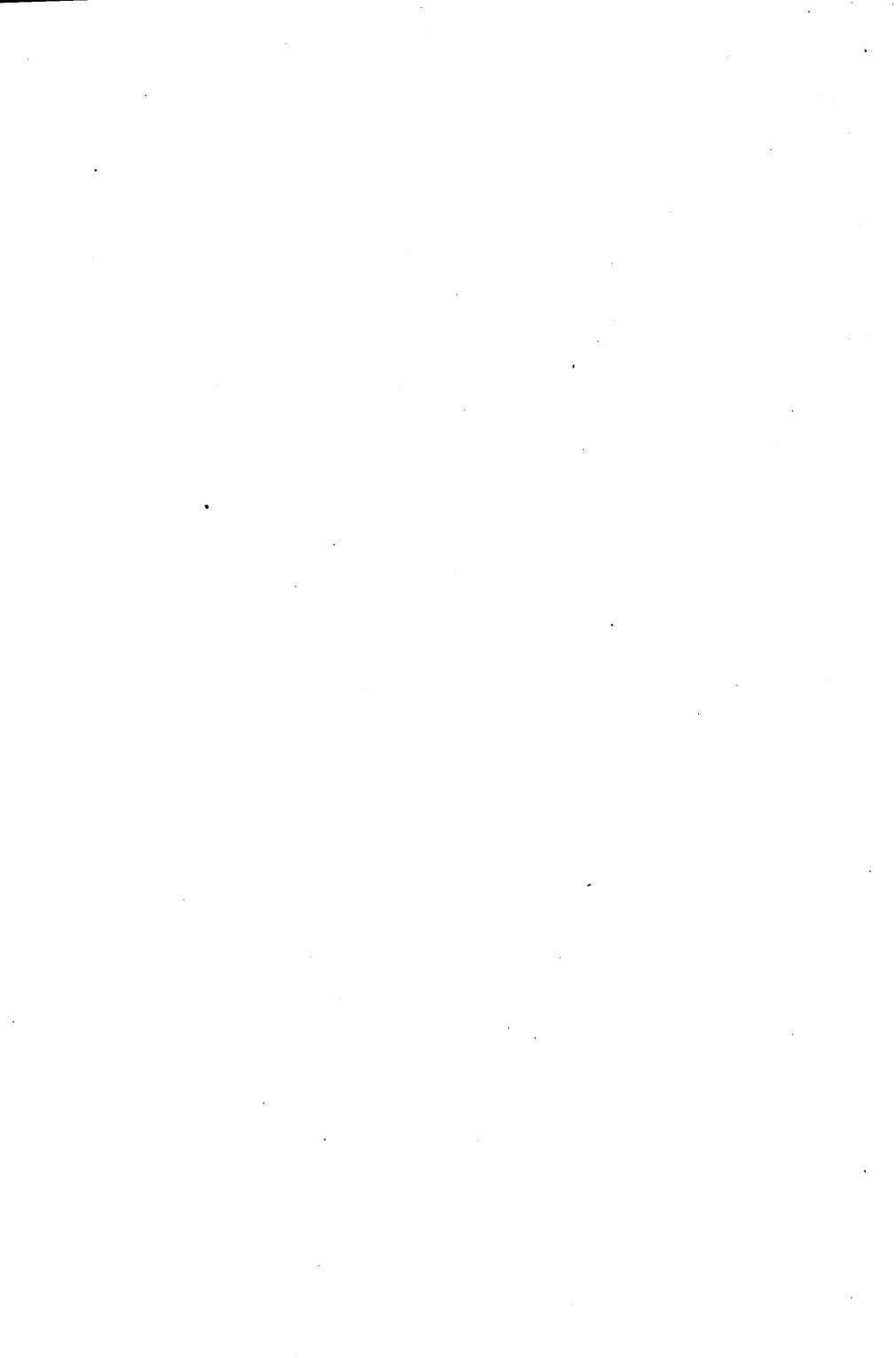
Promotionsakten kommer att inledas med ett föredrag över ämnet: *Vad veta vi om det yttre förloppet av Jesu verksamhet?*

Herrar, som hava biljetter, samlas i universitetshuset precis kl. 9,¹⁵ f. m. Processionen avgår till Domkyrkan precis kl. 9,³⁰ f. m.

Damer, som hava erhållit biljetter, hava från kl. 9 till kl. 9,³⁰ tillträde till de för dem reserverade platserna.

Lund den 14 september 1923.

Erik Aurelius.



TILL FRÅGAN OM DEN
SYNOPTISKA TRADITIONENS
URSPRUNG OCH ÄLDSTA
HISTORIA

AV

ERIK AURELIUS

LUND
HÅKAN OHLSSONS BOKTRYCKERI
1923

(Lunds Universitets Årsskrift. N. F. Avd. 1. Bd 19. Nr 4.)

Den nytestamentliga forskningen har obestriddligen rätt att tala om en betydande vinst av den möda, som under de senaste hundra åren nedlagts på försöken att klarlägga de tre första evangeliernas litterära förhållande till varandra. Med betraktelsen av Markusevangeliet som en källa, ur vilken Matteus och Lukas, var för sig, öberoende av varandra ösa, och med uppfattningen av det utanför Markus-stoffet för Matteus och Lukas gemensamma materialet som hämtat ur en annan källa (ofta betecknad talkällan) har utan tvivel grundlinjen uppdragits till problemets lösning. Den dominerande ställning, som denna hypotes om de två källorna i sina grunddrag åtnjuter inom den nytestamentliga vetenskapen, inskränkes icke av det faktum, att svårbehandlade delproblem, vilka man under arbetets gång ställts inför, alltjämt debatteras och vänta på sin lösning, icke ens därav, att viktiga frågor om den andra källans omfång, ja om dess karaktär överhuvud av en sluten litterär storhet alltjämt stå öppna. En rekonstruktion i detalj av vad denna talkälla innehållit torde vara en olösbar uppgift. Röster förnimmas ock, som vilja karakterisera det av denna källa bjudna stoffet snarare som ett traditionsskikt än som en skrift. Kvar står i alla fall fasthållandet vid en till sina väsentliga beståndsdelar åtkomlig grupp av traditionsstoff, som uppenbart utnyttjats bredvid Markus av första och tredje evangeliet.

Den fråga, som i sista hand besjälår intresset på ifrågasvarande forskningsområde och alltjämt måste verka eggande till undersökning, ligger emellertid bakom själva den nu berörda grunduppfattningen av synoptikernas komposition. Vad vi ytterst vilja ha reda på, är traditionens ursprung och dess allra första historia fram till den gestalt, som den fick i källorna. Vad ligger bakom dessa? Det är på denna punkt några tyska forskare upptagit en undersökning, vilken i sin energiska prövning på området av en säregen metod betecknar en vetenskaplig insats av

särskilt intresse. Källskrifterna som helheter — både Markus-ev. och talkällan — ha förut i moderna arbeten varit föremål för ytterligt ingående analyser. I Markusevangeliet har man i dylik genomförd mönstring sökt särskilja primära och sekundära beståndsdelar, söndrat redaktionsarbete från upptaget traditionsstoff. Nu har man för att nå bakom källorna och få ett grepp på traditionens begynnelsestadium intagit en annan utgångspunkt för betraktelsen och givit den en annan riktning. Frågan riktas till *det enskilda, isolerade stycket*, till det ena efter det andra — oberoende av i vilken källa det står, om det hör till Markus, till tal-källan eller till Mattei eller Lukas' speciella egendom — och frågan gäller, hur stycket ursprungligen kan ha sett ut, i vilken form det från början gjutits, vilket motiv, vilken kraft som drivit fram det, vilka lagar både den ursprungliga formen och eventuella senare bildningar och tillväxter till den ha lytt. Vill man från ett annat vetenskapsområde hämta för ifrågavarande undersöknings art kännetecknande bilder, så kan man tala om det rent biologiska studiet av det enskilda fenomenet och försöket att få en insikt i hemligheten med urcellerna och deras liv.

Lösensordet för denna nya fas av synoptiska undersökningar (med avseende på vilka det redan talas om »en blivande disciplin»¹) är *den formhistoriska betraktelsen*. Det är naturligtvis icke riktigt att i den meningen här se något nytt, som om icke en fixering av enskilda stycken i deras säregna art och historia liksom ock en belysning av vissa slag av evangeliernas traditionselement från besläktat utombibliskt stoff vore i rikt mått att finna både i kommentarernas exeges och i särskilda monografier (man kan t. ex. tänka på Jülichers klassiska arbete 'Die Gleichnisreden Jesu', 1899, 2:dra uppl. 1910). Det nya ligger däri, att man begagnar denna formhistoriska metod som en hävstång för att lyfta *hela* den evangeliska traditionens historia i dagen och få dess ursprungsmotiv och formbildande krafter klarlagda över hela linjen. Det förtjänar att framhållas, att de forskare, som upptagit och fullföljt denna uppgift, deklarerat sin anslutning till den uppfattning av synoptikernas inbördes förhållande, som föreligger i tvåkäll-hypotesen. Något lösgörande från denna är det så långt ifrån tal om, att den i stället bildar den givna bakgrunden för arbetet.

¹ M. ALBERTZ, Die synoptischen Streitgespräche. Ein Beitrag zur Formgeschichte des Urchristentums, 1921, s. V.

Den formhistoriska betraktelsen stöder sig och måste i många fall för sina omdömen repliera tillbaka på föregående iakttagelser om Markus-stoffets och talkällans behandling hos Matteus och Lukas.

Det arbete, som först tog upp den formhistoriska betraktelsen av traditionsstoffet och lägger fram en helsyn på evangelierna från dess synpunkt är MARTIN DIBELIUS' *Die Formgeschichte des Evangeliums*, 1919. Dess författare har ålagt sig stark begränsning vid sin behandling av materialet; han avstår från att registrera det stycke efter stycke. Men han har å andra sidan strävat efter att låta de olika typerna särskilt av evangeliernas berättelser träda fram, representerade i målande exempel, och åt de skiftande motiv, som han ser ha verkat på de olika hållen, har han givit klara och fasta konturer. Följden har blivit, att vi redan i detta arbete i all dess knapphet dock fått en bild av hela traditionens tillblivelse i dess olika etapper ända tills utvecklingen kom till ro i evangelisternas verk. Efter Dibelius har RUDOLF BULTMANN gripit samma uppgift, men lagt den bredare och mer omfattande och givit den ett utförande, som i avseende på materialets dissekering för ändamålet och uppspårandet av motiv och influerande krafter i de enskilda styckena går så långt som tänkas kan. B:s *Geschichte der synoptischen Tradition*, 1921, går fullständigt igenom det synoptiska berättelse- och ord-stoffet, starkt sönderdelat i artschilda grupper. Vad han åstadkommit är utan fråga ett betydande verk, en med ytterligt långt driven teknik och konsekvent skärpa genomförd rekonstruktion av den synoptiska traditionens historia.

Det ligger alltid något fascinerande i ett djärvt och friskt gjort grepp, så som här, om en för forskningen vital, särdeles svårbehandlad fråga. Säkert är, att genom dessa moderna arbeten och den efterföljd de eggat till den nytestamentliga forskningen är tillförsäkrad ämnen till livlig debatt och intresserad ny prövning. Det är emellertid av högsta vikt, att det med synnerlig noggrannhet undersökes, hur långt metoden kan användas och *med vilken säkerhet* den kan ge utslag. Forskningens historia är icke utan exempel på, att ett nytt uppslag kan till den grad fascinera, att tilltron till dess räckvidd och förmåga att slutgiltigt förklara blir *för* stark. En fara i denna riktning kan icke sägas ha blivit undgången — jag tänker här alldeles särskilt på Bultmanns arbete.

Följande framställning äsyftar att sammanfatta några kritiska invändningar, som jag känt mig uppkallad till vid granskning av de bägge arbetena. Jag inskränker mig till ett par viktiga grupper inom det synoptiska berättelsestoffet, så som de hos D. och B. föreligga samlade, avgränsade och försedda med sina speciella kännemärken. Jag är fullt medveten om den fragmentariska karaktär som min framställning därmed får. Men jag hoppas, att som resultat likväl en viss synpunkt på den *metodologiska* sidan av de gjorda undersökningarna skall framgå. För mig har det också särskilt kommit an på belysning av metoden och dess gränser.

*

*

*

Dibelius (a. a. s. 5) ställer upp frågan: vilket *motiv* ligger bakom utbredningen av hågkomster från Jesu ord och gärningar och vilken var den *lag*, som bestämde över denna utbredning och hjälpte till att forma och konservera det berättade? Man kan dock icke nöja sig med talet om en »muntlig tradition» blott; av sig självt är det icke utan vidare begripligt, att människor, vilka till den grad sträckte sig efter det som skulle inträffa inom närmaste framtid, intresserade sig så ivrigt för spridning av hågkomster från det senast förflutna. Ett svar menar sig D. finna i den urkristna *missionen* (s. 6 f.); där ha vi att se det sökta motivet. Missionspredikan ger spridning åt erinringar ur Jesu liv. Vad som berättas underordnar sig denna förkunnelse, är till för att tjäna, stödja och bekräfta den. Och de äldsta berättelser vi äga ur Jesu liv ha fått sin utformning med hänsyn till detta deras ändamål, att tjäna predikan. Dennas karaktär av *κηρυγμα*, av vittnesbörd om frälsningen i Jesus Kristus gav visserligen bärande betydelse blott åt den part av berättelsestoffet, som utgöres av passionshistorien. Men för predikans syfte ägnade sig ock en infliktning av *illustrerande exempel*, visande Messias' underbara makt; det urkristna *κηρυγμα* kräver sina belägg i enskilda, av förkunnaren återgivna 'gärningar'. Dessa berättas icke alls för att tillfredsställa någon nyfikenhet; de ha intet ändamål i sig själva, de äro uteslutande till för att stödja predikans uppbyggliga tendenser. Så uppstår ett slag av berättelser, för vilka D. föreslår namnet *paradigm* — små traditionsenheter, i vilka den äldsta

kristna berättelsestilen utformar sig, i det den avsöndrar allt onödigt, koncentrerar stoffet och siktar hän mot det, som var missionsförkunnelsens huvudstycke: frälsningen. Överallt är avsikten, den *uppbbyggliga*, genomskinlig. Det är den som verkat formbildande, bestämt urval och stilisering. Variationer i berättelserna uppkommit väl, men berättelsestypen står dock relativt fast. Förkunnarna ha sitt givna material i belägg och exempel med sig — om skriftligt eller i huvudet är ej gott att säga; problemet skriftligt eller muntlig tradition är här underordnat.

Genom en rent konstruktiv metod söker D. på detta sätt rita upp en äldsta berättelsestyp i dess karakteristiska linjer, så som den bildats och fått stadga i och för predikans behov. Nu gäller det att verifiera det antagna ur evangelierna genom en analys av den bevarade traditionen. D. uppräknar (s. 21) 16 perikoper, som svara mot förväntningarna; med två undantag stamma de från Markus. Bland dessa 16 finner D., att sju i särskild renhet framställa paradigmat. Dessa karakteristiska paradigmer äro: den lame: Mark. 2:1 f., frågan om fastan: Mark. 2:15 f., axplockningen på sabbaten: Mark. 2:23 f., botandet av den förtvinade handen: Mark. 3:1 f., Jesu anförvanter: Mark. 3:20 f., 31 f., välsignandet av barnen: Mark. 10:13 f., skattepenningen: Mark. 12:13 f. De övriga, där paradigmat är mindre ren, äro: Mark. 1:23-27, 2:13-17, Luk. 6:5 D, Mark. 6:1-6, Luk. 14:1-6, Mark. 10:17-31, 35-45, 12:18-27, 14:8-9.

I några framhävda säregna drag avslöjar sig paradigmat: karaktären hos dessa berättelser (s. 21 f.). Ett sådant väsentligt drag är styckets *isolering*. Ännu märkes i evangelierna, hur dessa predikoexempel levat sitt liv, vart och ett för sig självt. Till jämförelse kan man ge akt på det motsatta förhållandet med en sådan perikop som om Petri svärmoder, vilken av Markus (1:29 f.) återgivits infogad i ett större sammanhang. Paradigmat däremot har sin klara gräns både bakåt, själva upptakten, och framåt, det avslutande ordet eller den avslutande handlingen av Jesus. Anmärkningar, som fylla fogarna eller släpa efter, stamma från den stoffet hoparbetande evangelisten (t. ex. Mark. 3:6). Ett annat drag är *den uppbbyggliga stiliseringen*. Skildring av personer, av miljö, ingående på detaljer för deras egen skull — allt detta faller bort. Om situationen få vi ej veta mer än som behövs för att förstå Jesu ingripande.

Det individualiserande draget, »porträttet» fattas. Vad få vi i grunden veta om den lame, om publikanen Levi, om Jesu anhängare o. s. v.? Paradigmet inför opersonliga typer eller betecknar Jesu motpart kollektivt: »fariseerna» (t. ex. Mark. 2: 24) eller »folket» (t. ex. Mark. 6: 2) o. dyl. Den paradigmets syfte tjänande förenklingen visar sig ock i det sätt, varpå de botande gärningarna framställas: ett befallande ord av Jesus och dess realisering — det är hela apparaten. Den topik, som hör till den typiska berättelsen om helande undergärningar — data ur sjukdomshistorien, botandets teknik, beviset för helbrägdagörelsens fakticitet — allt detta är ännu främmande för paradigmet. I *Jesusordet* har alltså berättelsen sin spets. Och denna utsaga, som uppsamlar intresset, visar sig alltid ha en allmän betydelse och en omedelbar tillämplighet för den som åhör missionspredikan. Ofta bilda dessa utsagor själva slutet eller ock avslutas berättelsen med ett sammanfattande uttryck för den hos åskådare och åhörare inträdda verkan (»Chor-Schluss»): »sådant hava vi aldrig sett», Mark. 2: 12, »och alla häpnade etc.», Mark. 1: 27; även här skönjes tydligt berättelsens syfte att tjäna predikan i dess intresse att betona betydelsen hos den, som utförde gärningen.

Paradigmets kännemärken samla sig således alla kring missionspredikans behov. I bestämd åtskillnad från denna traditionstyp, ser D. en annan, som han kallar *noveller* (s. 36 f.). Med dem träda vi in i en annan sfer. De ha ej kommit till för att tjäna predikan, icke heller föredragits i samband med förkunnelsen. De ha annat ursprung. D. tänker sig, hur det funnits »berättare» — visserligen ej omtalade av våra källor — vilka kunnat konsten att förtälja brett och färgrikt ur Jesu liv. Stoff möter oss i evangelierna, vilket utmärker sig just för det vi saknade hos paradigmerna: bredd, som gör »paradigmatisk användning» omöjlig, teknik, som förråder en viss lust att fabulera, topik, som närmar de här avsedda berättelserna till motsvarande alster ur den utomkristna världen. Från Markus hämtar D. fram följande 8 stycken som omiskännliga prov på novellens art (s. 37): stillandet av stormen: Mark. 4: 35 f., den besatte: Mark. 5: 1 f., Jairi dotter och kvinnan med blodgång: Mark. 5: 21 f., bespisningsundret: Mark. 6: 35 f., Jesus går på vattnet: Mark. 6: 45 f., den dövsomme: Mark. 7: 32 f., den blinde i Betsaida: Mark. 8: 22 f., den epileptiske gossen: Mark. 9: 14 f.

I det fallet råder en likhet mellan paradigmerna och novellerna, att vi i dessa senare likaledes ha att se slutna enheter, som ursprungligen — med undantag för de två i Mark. 5: 21—43 sammanflätade berättelserna — existerat utan förbindelse med varandra. Men var i paradigmerna allt sammanträngt, så äro novellerna icke snåla på allehanda smådrag (se t. ex. skildringen av den besattes tillstånd och berättelsen om Jairi dotter i Mark. 5). Och härvid är att märka, att denna bredd icke tjänar något uppbyggligt syfte. Berättelsens livfulla realism går gärna in på profana motiv; i stället för religiös tendens möter enbart glädjen åt berättandet självt. Det är därför icke underligt, att Jesusord av allmän innebörd träda tillbaka i novellerna. »I dessa berättelsers mittpunkt står icke Jesus gudsrikets härold med sina tecken, krav, hotelser och löften, utan undergöraren. *Novellerna handla om Jesus taumaturgen*» (s. 43). Kunde undret i enstaka exempel förekomma i paradigmerna, så skedde det ur praktisk, d. v. s. predikans, synpunkt. Här är undret ett och allt, behärskar skildringen. Alla de tekniska omständigheter, som röra den i undret utförda helbrügdagörelsen, komma, i motsats mot vad förhållandet är med paradigmerna, till tals och dra intresset till sig. Den undergörande formeln (se 'talta kum' och 'effata') accentueras, därbredvid gesten, den maktfulla rörelsen eller det konkreta medlet (hos den epileptiske och Jairi dotter vidrörandet med handen, hos den dövstumme fingrarna i hans öron och bruket av saliv). Avslutningarna äro i stil härmed, ha intet av praktisk brukbarhet för predikan. »Därefter tillsade han, att man skulle giva henne något att äta» (Mark. 5: 43) — fjärran från alla uppbyggliga motiv konstateras blott det inträdda undrets realitet.

Novellerna kunna överhuvud bedömas som framställningar av den gudomliga epifanien. Undergöraren skyr den stora publiken, men som ett slags deus praesens visar han sig blott för den utvalda kretsen. I denna krets fortplanta sig ock undergörandets krafter. Novellerna ha haft sin betydelse att genom återgivandet av formler och undergörande recept tjäna det fortsatta utförandet av läkedom under i den kristna församlingen.

*

*

*

Dibelius' intresseväckande, till ytterligare undersökning synnerligen eggande skissering av två traditionstyper inom det synoptiska berättelsestoffet uppfordrar enligt min mening till kritik på väsentliga punkter.

1. Iakttagelsen av olika stilarter inom evangeliiperikoperna är utan fråga av värde. Det förtjänar alltid att påpekas, huruvida i ett flertal traderade stycken *Jesusordet* till den grad har tonen och här intresset, att det övriga blott är till för att framhäva detta ord — medan i andra berättelser intresset på ett helt annat sätt är fördelat på olika moment. Det kan erinras om, hur förenklingen under traditionens hantering av stoffet i många fall gått så långt som gärna tänkas kan för förståendet av berättelsen — medan på annat håll inom de synoptiska perikoperna kan härska en vid oväsentliga enskildheter icke så litet dröjande bredd i skildringen. Men vi röra oss dock här till den grad med relativiteter, med ett mer eller mindre, att det starkt kan sättas ifråga, huruvida en uppdelning efter synpunkten 'stark förenkling i ett enda syftes tjänst' och 'glädje överhuvud åt berättandet' kan genomföras för så starkt avgränsade grupper. Säkert är att skemat redan brytes, om man närmare prövar det av D. ordnade och framlagda materialet.

a) Det visar sig redan, om man vad det berättades *omfång* och *den målande detaljen* beträffar jämför en del perikoper, som av D. föras åt olika håll. Berättelsen om den dövtumme, Mark. 7: 32 f., och den blinde, Mark. 8: 22 f., av D. anförda bland typiska noveller, äro lika knappt hållna i teckningen som exempelvis ett sådant paradigm som ber. om mannen med den förtvinade handen, Mark. 3: 1 f. Detsamma gäller den novell, D. vill se i perikopen om änkans son i Nain, Luk. 7: 11 f., där D. för övrigt som ursprunglig antar en ännu kortare form än den i evangeliet föreliggande (v. 13 och kanske även 15 b höra enligt honom till evangelisten, s. 39). Möter oss ett typiskt 'novellistiskt' drag i den målande ingressen Mark. 4: 37: »då kom en häftig stormvind etc.» — så bjuder å andra sidan ett sådant paradigm som Mark. 2: 1 f. om den lamie på beskrivningen, hur bärarne lyfta bort taket över den plats där Jesus var och släppa ned sängen. Och måste detta senare — som D. s. 24 betonar — framhållas för att göra de följande orden »han såg deras tro» begripliga, så betingar den i konkreta drag utförda ingressen i Mark. 4: 37 på liknande sätt

det som följer. Det förtjänar ock påpekas, att om 'saknaden av porträttet' är ett drag hos paradigmat, den i icke ringare grad tillkommer novellen. Opersonliga typer möta ock i novellerna; vi veta lika litet om den dövstumme i Mark. 7 som om den lame i Mark. 2.

b) Hur motsträfvigt materialet i själva verket är mot en differentiering efter det av D. uppgjorda skemat, framgår även därav, att D. måste antaga, att vissa faktiska noveller genom tillsatser från evangelistens hand stämts på paradigmatets ton, liksom han ock är nödgad antaga »*blandformer*», vilka varken höra till det ena eller andra slaget (t. ex. berättelsen i Luk. 13: 10—17 om botandet av en kvinna på sabbaten, s. 53). Ett talande exempel på tillsats till en novell visar den nyss anförda perikopen om änkans son i Nain. För paradigmat skulle en »Chor-Schluss», ett uttryck för verkan på mängden, vara kännetecknande. Vi träffa också på en sådan avslutning i Luk. 7: 16: »och alla betogos av häpnad och prisade Gud etc.» Genast påminnas vi om paradigmatets slut i Mark. 2: 12. Icke dess mindre är enligt D. (s. 40) den lukanska berättelsen om uppyäckelsen allt annat än ett paradigm. Saken är blott den, att den fått genom tillägg ett »paradigmatiskt slut»; ett sådant har av evangelisten också vidhängts novellen om den dövstumme i Mark. 7: 37. Med skäl kan emellertid invändas: har ett dylikt, för predikans ändamål — framhävandet av Jesu storhet och betydelse — så väsentligt moment applicerats på dessa noveller, kan man då verkligen hålla dem isär från sådant stoff, som tjänar predikan? Eller hör det »paradigmatiska slutet» från början till berättelsen? I själva verket är dess avlägsnande som en evangelistens tillsats hos D. blott motiverat av det redan förut uppgjorda skemat. Kardinalpunkten är nämligen för honom den, att berättelsen avslöjar sin äkta novellistiska karaktär genom den undergörandets topik, som utmärker den.

c) Frågan går då vidare och det gäller se efter, i vilken grad texterna kunna ur *den* synpunkten motivera den uppdagna, särskiljande linjen: *underberättelsens* karakteristiska topik på ena hållet — den därifrån fria, rena samlingen kring det religiösa, *uppbyggliga motivet* på det andra. Saken kan åskädliggöras med ett sådant exempel som den nyss anförda perikopen om kvinnan, som botas på sabbaten, i Luk. 13: 10—17. Trots nära släktskap med grannen, perikopen i Luk. 14 om den vattusiktige, hållas de

båda berättelserna till sin art isär av D. (s. 53). Den senare är ett paradigm, den förra en blandform. Den slutar som ett paradigm genom Jesusordet om sabbaten¹. Det typiskt novellistiska draget ligger dels i beskrivningen på kvinnans sjukdom, v. 11, dels i botandets teknik med dess formel och handpåläggning: »han sade till henne: 'kvinna, du är fri från din sjukdom', och han lade därvid händerna på henne». Men i Luk. 14: 4, i paradigm, talas också om det tekniska tillvägagångssättet: »då tog han mannen vid handen och gjorde honom frisk». Något läkedom tillsägande ord möter väl ej. Men på förefintligheten eller frånvaron av ett sådant ord kan för frågan: paradigm eller novell av D. intet byggas. Det fattas även i perikopen om den blinde, Mark. 8: 22 f. — och denna skall ändå vara en novell. Det finnes däremot i perikopen om den lame, Mark. 2: 1 f. (»stå upp, tag din säng och gå hem») — och denna skall ändå vara ett paradigm. Vad står då kvar som novellistiskt drag i Luk. 13: 10 f.? Den i en enda vers utförda redogörelsen för hennes sjukdom. Man blir då onekligen frestad att fråga sig: ge texterna i Luk. 13: 10 f. och 14: 1 f., båda koncentrerat och knappt berättande en botande handling, båda slutande med ett Herrensord om sabbaten, oss rätt att se perikoperna ur olika aspekt? Ett annat exempel: perikopen om den spetälske i Mark. 1: 40 f. är också enligt D. en blandform (s. 27, 49, 53). Novellens stil kommer fram även här i den undergörande gesten, beröringen med handen. Här behöver jag blott hänvisa till det nyss sagda, förekomsten av detta drag även i paradigm. Men kanske den novellistiska stilen förrådes av slutversen med maningen att gå bort och visa sig för prästen. Konstaterandet av undergöringens fakticitet hörde, som vi sett, till den i novellerna framträdande topiken som något väsentligt (se t. ex. Luk. 7: 15, Mark. 5: 42). D. hävdar ock (s. 27) samma karaktär åt detta slut på berättelsen om den spetälske. Men precis

¹ D. saknar i perikopen den strama och enhetliga komposition som utmärker paradigm. Om det paradigmatiske slutet anmärker han, att det genom synagogföreståndarens ord är gestaltat som dialog och att det utvidgats genom användningen om kvinnan i v. 16. Men denna utvidgning stör i ingen mån själva karaktären av ordet och vad berättelsens stil beträffar är det ej märkvärdigare med dialogen här än med det framförande av två parter: Jesus och de lagkloke och fariseerna, som återfinnes i ber. i Luk. 14. Ett enligt D. så typiskt paradigm som ber. om skattepenningen har ju ock sin dialog.

ett sådant 'konstaterande slut' har också paradigmets om den lame i Mark. 2:12: »då stod han upp och tog strax sin säng och gick ut i allas åsyn». D. har känsla av svårigheterna här och söker avvärja dem genom den förklaringen, att detta motiv i berättelsen dock icke drar intresset till sig, att det framför allt är det uppbyggliga och undervisande momentet som för berättaren är huvudsaken (s. 49). Därmed är dock det karakteristiska i berättelsen enligt min mening förskjutet. V. 12 är verkligen bestämt betonad. Ty inför motståndarnes uppfattning visar Jesus verkligheten av den mannen skänkta förlåtelsen genom helbrädgörelsen, genom att det befallande ordet blir åtlöyt. Ja, starkare än här, där det resonneras om förlåtelse och helbräddagörelse och där vi så tydligt konfronteras med den judiska föreställning, som omöjligt kan se den förra annat än som bunden vid den senare, kan väl knappast tonen falla på konstaterandet av faktum som ett bevis, ett för judisk åskådning ofrånkomligt bevis¹.

Jag har i det anförda sökt visa, att den synpunkt D. anlägger på undergörandets topik som novellens kännetecken och frånvaron därav som egendomlig för paradigmets så långt ifrån uppbär att den i stället skär igenom den av D. företagna grupperingen av berättelserna. Jag vänder mig till det andra draget, det som skulle känneteckna paradigmets, men vara borta från novellen: det uppbyggliga motivet. Även ur denna synpunkt genomtrytes skemat. Utan uppbyggliga motiv äro dock icke berättelser, vilka D. kallar noveller, icke heller utan Jesus-ord av allmän innebörd, vilka kunde tjäna predikan. Till kvinnan med blodgång säger Jesus: »min dotter, din tro har hjälpt dig» (Mark. 5: 34), till Jairus: »frukta icke, tro allenast» (Mark. 5: 36); den epileptiske gossens fader tilltalas så av Jesus: »om jag förmår, säger du. Allt förmår den som tror» (Mark. 9: 23). Det är emellertid enligt D. (s. 42, 43) i dessa noveller ej fråga om sådana bevis på tro, som komma fram hos den lame i Mark. 2 (liksom hos hövitsmannen i Kapernaum och den kananeiska kvinnan); högst kunde det i berättelsen om kvinnan med blodgång vara tal om en dylik trosförebild. Det vi möta är i stället ord om under-tro av det slag, att de egentligen icke kunna vara motiv i den missionerande

¹ Det är med tanke på Mark. 2: 12 värt att ge akt på, att D. (s. 50, 51) tecknar *novell*/karaktern hos perikopen om mannen vid Betesda, Joh. 5: 1 f. med att han till tecken på sitt tillfrisknande »tog sin säng och gick».

eller uppbyggande predikan. Mig synes detta betraktelsesätt icke förenligt med en naturlig syn på ifrågavarande moment. Skulle icke synagogföreståndarens hänvändelse till Jesus (Mark. 5: 23) och faderns ord (Mark. 9: 24): »jag tror, hjälp min otro» ha kunnat äga användning för predikan likaväl som teckningen av den tro, vilken i sin nöd vänder sig till Jesus i paradigmet om den lame i Mark. 2? Och svarar icke ordet »allt förmår den som tror» i sin vida innebörd alldeles mot den bild, D. givit av paradigmat intresse för ett Herrensord av 'allmän betydelse', som är ägnat att stödja predikan? Skulle icke — för att ta ännu ett exempel — Jesusordet i berättelsen om stormen: »varför rädens I? Haven I ännu ingen tro?» (Mark. 4: 40) kunnat spela någon roll i den uppbyggande förkunnelsen? Det är svårt att inse, att väl frågan om fasta (paradigmet Mark. 2: 18 f.) och sabbaten (paradigmen Mark. 2: 23 f. och 3: 1 f.) kunde vara temata, vilka predikan intresserade sig för att illustrera med berättelser, men icke under tro. Från de nu anförda exemplen vidgar sig synpunkten över hela det material, som av D. får rubriken noveller. Medan han håller dem strängt borta från predikan, förklarar han dock om dem att de »säkert hade mycket att säga församlingarne, vilka trodde på under och alltjämt upplevde under» (s. 43). Å andra sidan har D. karakteriserat paradigmerna direkt så, att det i dem gällde att berätta om »Messias' underbara kraft och makt». »Maktgärningar, under och tecken» — varpå talen i Apg. med sin stomme av kristlig förkunnelse hänvisa — skulle ej förbli döda ord, utan få liv genom exemplen ur Jesu liv. »Åhörarne skulle själva förspörja kraften, som utgick från Jesus» (s. 13). Alltså: å ena sidan novellerna, underberättelser, som väl ha att säga de kristna mycket, men dock icke skulle ha att göra med förkunnelsen — å andra sidan paradigmerna, berättelser, ägnade åt predikan och därvid siktande hän på att prägla in Jesu underbara kraft. Jag kan icke se annat än att linjerna, i stället för att divergera, konvergera. Det går enligt min mening icke att låsa fast det uppbyggliga motivet och förkunnelse-ändamålet vid de som paradigm angivna perikoperna och därvid hålla det borta från novellerna.

2. Med det anförda är betydelsen av inom berättelsematerialet härskande olikheter i framställningens art och form icke bestridd. Men jag vågar påstå, att en uppdelning i två avgrän-

sade grupper enligt D:s skema icke är utförbar. Denna skepsis stärkes, när man går den frågan in på livet, vilket ändamål dessa typer skulle tjäna; den ena skulle helt sluta sig till missionspredikan, den andra ligga helt utanför denna, vara helt av 'världslig, profan' art.

Till det senast sagda måste jag emellertid göra en anmärkning, som för mig är av största vikt. Vi ha, såvitt jag kan se, rätt att förmoda, att den urkristna förkunnelsen utnyttjat traditioner, som växt fram inom församlingen, och att den varit en betydelsefull faktor för befordrande och konserverande av dessa berättelser ur Jesu liv¹. Men det yttersta vi kunna komma till är den satsen, att visst stoff *kan tänkas* ha tjänat predikan; vi äga alls icke medel i vår hand att fastställa i enskildheter att så *måste* ha skett, att just predikan är det nödvändiga motivet. Om, som jag sökt visa, vissa drag i 'novellerna' icke utesluta dem från dylikt bruk i förkunnelsens tjänst, så är det dock icke säkert, att de måste förklaras utifrån förkunnelsen. Och detta gäller också 'paradigmen'. Dibelius tecknar en bild av paradigmens och novellernas uppkomst, som visar två trappsteg i församlingens tillvaro. Först ett traderande, där predikans syftemål är den dirigerande kraften, där stiliseringen sker i sträng trohet mot denna användning. Vi befinna oss i det första skedet, de spända eskatologiska förväntningarnas. Dock, kristendomen begynner inrätta sig i denna värld, de kristna att känna sig hemmastadda i den. Ett bevis härpå är, att man börjar berätta på annat sätt, visserligen i from avsikt, men dock helt annorlunda. Nu framträder behovet att berätta och höra berättas, nu gläder man sig åt skildringen själv (s. 54). Jag tror, att här föreligger en oriktighet i betraktelsen. Själva den naiva spontana lusten att berätta ur Mästarens liv har säkerligen utmärkt församlingen från första början, ej framträtt som något nytt först efter en tid. Har skatten av hägkomster från samvaron med Mästaren, från hans liv och hans död, varit levande i kretsen av hans lärjungar, såsom D. erkänner (s. 5), så är det svårt att tänka sig, att denna traditionsström först tränges ihop i en bestämd strömfåra. Berättelsen om den lame i Mark. 2 — för att ta ett exempel ur D:s skema —

¹ Jag hänvisar till vad jag anförde i 'Evangeliernas uppkomst' 1921, s. 66 f.

kan ha fått sin utbredning, sin form och sin fixering under inflytelse från samma lust att berätta och höra berättas som någon av de underberättelser, D. betecknar som noveller. Traditionen har från begynnelsen levat ett fritt liv, säkerligen med skiftande och rikhaltig användning¹. Naturligtvis hindrar det icke, att allt till sist på något sätt tjänat uppbyggelsen. Helt visst se vi ett utslag av den uppbyggelsens tjänst, i vilken allt träder, i åtskilligt av det utseende, som stoffet fått, först och främst i sparsamheten med allt biografiskt bi-verk²; men därför ha vi icke rätt att i den ur upprepat berättande framgångna fasta gestaltningen av enskilda stycken spåra en produkt av, att materialet medvetet lagts till rätta för ett *särskilt* syfte, här enligt D. predikans.

3. De överkomliga svårigheter, som den ovan granskade sönderdelningen av materialet har att kämpa med, visa hän på något felaktigt i *metoden*. Den är, som förut sagts, starkt konstruktiv. Med utgångspunkt från en kerygmatisk formel hos Paulus (1 Kor. 15: 3-5) och skeletten av urkristen predikan i Apg. (s. 7 f.) vinner D. sin typ av predikan tjänande 'exempel'. Se'n sökes bekräftelse på denna hypotetiska storhet i analys av texterna. I och för sig är en i förväg skyndande konstruktion icke förkastlig; vetenskaplig fantasi har sin rätt och kan ofta göra landvinning, som sedan prövas säker. Men felet med D:s konstruktion är, såvitt jag kan se, dels att han vet för mycket om den urkristna predikans formbildande förmåga, för stramt, för exklusivt drar upp konturen kring det som skulle passa denna predikan,

¹ BULTMANN anmärker riktigt (a. a. s. 225): »ein geistiger Besitz objektiviert sich auch ohne spezielle Zwecke».

² I förbigående vill jag göra den anmärkningen, att D. synes mig misskänna möjligheten av, att de första berättelserna bredvid den anonyma bilden av »en lam», »en man med en förtvinad hand» o. s. v. även kunde bevåra hägkomsten av namn, fixera individuella drag. D. låter (s. 25) sådana konkreta drag som nämmandet av den blinde Bartimeus i Mark. 10: 46 f., Sackeus i Luk. 19: 1 f., Marta och Maria i Luk. 10: 38 f. m. fl. tyda på ett intresse för personer, som är paradigmet främmande. Vi stå här inför begynnelsen av den kristna legenden, berättelser om fromma män och kvinnor. Jag kan dock icke i dessa drag se något märkligare än det uttryckliga nämmandet av Levi i paradigmet om hans kallelse. Försåvitt en verklig levande hägkomst av med Mästaren upplevda händelser förutsattes bland de första kristna, kan det ej vara riktigt att låta något i sig självt så naturligt som uppdykandet i berättelsen av ett och annat namn, kanske med någon åtföljande fasthållen detalj, bli till en instans mot traditionens värde.

dels låter konstruktionen få makten med, överväldiga analysen. Det visar sig flera gånger i den hyfsning, som perikoper få, utan att texterna kunna sägas motivera den (t. ex. strykandet i berättelsen om änkans son i Nain, Luk. 7, av v. 16, som dock, utan någon remna, bildar naturlig fortsättning på det föregående, sid. 40; jämför ock med vad förut sagts om 'paradigmatiska slut' på noveller).

Emellertid har härmed ännu icke en viktig punkt berörts, där D:s metod fört till slutsatser och påståenden, vilka enligt min mening gå betydligt utöver den gräns, som en betraktelse av verkligheten, d. v. s. här texterna, måste draga. Det är frågan om berättelsernas *historiska tillförlitlighet*. D. anser, att hos människor, som stodo litteratur fjärran och som väntade världens ände, traditionen kunde bevaras *endast* i sammanhang med predikan (s. 30). Övertygelsen om denna aprioriska sats' riktighet ligger till grund för hela hans undersökning om den historiska tillförlitligheten. »Ju närmare en berättelse alltså står predikan, desto mindre kan man misstänka, att den blivit ändrad genom novellistiska, legendariska eller litterära inflytelser» (s. 30, 31). Blott den uppbyggliga, »predikomässiga» stiliseringen är för oss en garanti, att vi ha att göra med gammal och relativt god tradition. På frågan, var tillförlitligt berättelsematerial är att söka i evangelierna, visar D. således hän på paradigmerna. Vi skola dock strax se, att detta icke betyder, att allt i dem, så som de föreligga, skulle återge verkligheten.

Med avseende på det historiska värdet äro enligt D. novellerna vida sämre ställda (s. 54 f.). Omdömet måste visserligen här variera efter det sätt, på vilket resp. novellers uppkomst bedömes. Dessa kunde vara utvidgningar av traderade paradigm genom sådant, man hade reda på, slöt sig till eller tilldiktade. De kunde ock beteckna ändringar genom omedvetet lån från andra, icke-kristna berättelser av gammaltestamentlig eller grekisk härkomst. De kunde för det tredje utgöra lånade, helt främmande berättelser eller stoff, som överflyttades på Jesus; judkristna berättare gjorde honom till hjälten i för dem redan väl kända profet- och rabbinlegender; hedningkristna novellister återgävo sina berättelser om gudar, frälsare och undergörare ompräglade, i det de nu gällde de kristnas frälsare. Om också omdömet skiftar efter denna skala, så kan dock som en allmän sats sägas,

»att novellerna till hela sin art även i gynnsammaste fall stå de historiska tilldragelserna mera fjerran än paradigmerna» (s. 55).

Mot detta ordnande av materialet i dess närmare eller fjärrare förhållande till den historiska verkligheten kan en bestämd kritik riktas. Innan jag går in på denna, vill jag förutskicka en anmärkning. Om den saken kan icke tvistas, att traditionen under sin fortgång mottagit sådana element, som sprungit fram ur församlingen själv. Och att själva fixeringen av stoffet i våra evangelier för de enskilda styckena betytt tillsatser av olika art, litterärt hopbindande, pragmatiskt tillknytande eller på annat sätt riktande, är en erkänd sak inom den moderna evangeliiforskningen, om också meningarna beträffande de individuella fallen gå betydligt isär. Men när frågan ställes till det enskilda stycket, i vilken grad det med rätta kan tänkas återge det verkligen skedda, är det såvitt jag kan döma av mycket stor vikt, att omdömet om den historiska tillförlitligheten icke, som hos D. skett, bindes vid en på förhand uppdragen gränslinje mellan stilkritiskt åtskilda slag av berättelser. Det vetenskapligt sköra och ömtåliga problemet, som kräver att undersökas från fall till fall, fördrager icke den behärskande inflytelsen från ett på dylikt sätt uppgjort skema.

Ett par följande punkter må sammanfatta min granskning.

a) D:s sats att det förefinnes en god presumtion för renheten av den tradition, som står i tjänst hos predikan, erfar hos honom en modifiering, som kastar ett mycket intressant ljus över själva metoden. Inom paradigmerna själva finner D. ohistoriska drag. Det går emellertid icke att skala bort dessa och så mena sig vara i besittning av en historiskt fullständigt rensad, ursprunglig form. En sådan har nämligen enligt D. aldrig existerat för sig, åtminstone icke på den grekisk-språkliga missionstraditionens mark. Man får i stället tänka sig saken så, att när traditionen bildades, så skedde det för predikans ändamål, och då följde därav, att vissa *allmänna sats*er, som predikan behövde och som sannolikt äro ohistoriska, kommo med. Syftet betingade således *från början* vissa ändringar i och tillägg till Jesusorden (s. 32 f.) Ett par metodiskt mycket belysande exempel må här anföras. Det ena gäller den flera gånger citerade perikopen om den lame i Mark. 2: 1-12.

Denna berättelse är enligt D. icke enhetlig (s. 34). Vi träffa där på en frågeställning: syndaförlåtelse eller botande, som kor-

sas av en annan frågeställning: vem får förlåta synder? Denna sista fråga är innehållet i ett mellanstycke, dit v. 6, 7, 8 och 10 höra, medan däremot v. 9 hör till den förra frågan. Vi kunna enligt D. ana det verkliga förloppet, om vi också icke kunna destillera fram någon för sig existerande urberättelse därom. Det verkligen skedda ligger inneslutet i den första frågeställningen. Men denna fråga (syndaförlåtelse eller botande) var mindre viktig för predikan än den andra, som gällde Jesu rätt att förlåta och Jesu värdighet. Och så kom det sig, att predikans behov sköt in detta senare, det väsentliga momentet, och att paradigmet genom berättaren fick det utseende det har.

Det är mig mycket svårt att erkänna naturligheten i denna betraktelse av stycket. Den förefaller mig som en teoretisk operation, ett logiskt isirhållande av faktorer, som väl kunna begripas som hophörande i verkligheten. När D. anar det verkliga förloppet (med uteslutande av ovan angivna fyra verser), måste han mellan v. 5 och 9 skjuta in en tänkt protest från motståndarne, att Jesus »blott» förlåter synder (s. 35). Men detta »blott» är en fantasi. V. 6 och 7 glida icke på något sätt ur sammanhanget med v. 5. Det är icke ett »alltså *blott* syndaförlåtelse» de andra tänka, utan det är *verkligheten* av den av Jesus tillsagda syndaförlåtelsen, som är föremål för deras angrepp. Och det är sedan denna verklighet Jesus försvarar i det följande, där han går in på det typiskt judiska hopkopplandet av förlåtelse och helbregdagörelse. På *kombinationen* av dessa två moment: angreppet på betydelsen och realiteten av Jesu förlåtelse och manifestationen av denna betydelse genom botandet ligger uppenbarligen berättelsens accent (jämför ock ovan sid. 13); jag kan därför icke finna, att stoffet inbjuder till någon sönderdelning.

Ett annat exempel bjuder D:s behandling av perikopen om Levis kallelse, Mark. 2:13 f. (s. 32). Jesus rättfärdigar denna kallelse¹. Det sker med ordet: »det är icke de friska som behöva läkare, utan de sjuka» (v. 17 a). När nu predikotraditionen tar hand om detta paradigm och det anförda slutordet, så avvinn-

¹ D. låter — enligt min mening utan tillräcklig grund, då v. 15 behöves som förbindelse mellan v. 14 och 16 — bilden av måltiden i v. 15 vara en relief, som Markus komponerat för den opposition i v. 16, vilken gäller Jesu umgänge överhuvud med publikanerna, ett umgänge som med tanke på renhetslagarna får beteckningen 'äta med'.

ner den därur en 'lära', nämligen att Jesus var kommen för att kalla syndare och icke rättfärdiga. Enligt D. betyder slutet av ordet i v. 17 således en tildiktning från församlingens sida. Det paradigmatiska slutet, v. 17, har en hälft, som vetter åt den historiska verkligheten, en hälft som springer fram ur predikans praktiska behov. Tänkbar är naturligtvis en sådan härledning av v. 17 b (»jag har icke kommit för att kalla rättfärdiga, utan för att kalla syndare»), men behövligen kan den enligt min mening icke kallas. I stället är det svårt undgå intrycket, att ordet om 'rättfärdiga' och 'syndare' har sitt naturliga sammanhang med föregående verser, där Jesu motståndare och 'syndare' framföras, och att det därför till sin härkomst bör hållas ihop med det föregående parallella ledet: 'friska' — 'sjuka'.

Ett liknande fall av ohistorisk utvidgning av ett Jesuord vill D. se i paradigmet om Jesu anförvanter i Mark. 3 (s. 32). För situationen är det alldeles tillräckligt det Jesus säger i v. 34: »se här är min moder, och här äro mina bröder!» För predikan var det av nöden att avvinna den individuella situationen en allmän grundsats. Det skedde på det sättet, att blick och gest hos Jesus, omedelbart begripliga för ögonvittnena, också fingo sin klara tydning för den som hörde berättelsen; och så kom v. 35 till: »den som gör Guds vilja, den är min broder och min syster och min moder». Det riskabla med denna metod faller emellertid i ögonen. På detta sätt kan den kanon, man har i ett ords tjänlighet som »Predigtspruch» lätt komma att misskänna det originella och äkta i Jesusord, vilka vi måste medge lika mycket rätt att prägla en 'allmän grundsats' som vi medge för den kristna församlingen.

Jag behöver knappt säga, att jag med skärskådandet av dessa exempel icke på minsta vis menat mig ha bevisat den historiska verkligheten av ifrågavarande tilldragelser så som de berättas. Jag vill endast med bestämdhet påstå, att användningen av den konstruktivt uppgjorda paradigmatiska typen som slagruta för upptäckande *inom* en berättelse av det man kan ana som 'historiskt' och för utpekande av det ur predikans intresse framalstrade som sekundärt stoff icke kan betecknas som någon säker och pålitlig metod.

b) Jag vänder mig till själva den bärande satsen hos D. att det historiskt värdefulla i berättelsestoffet är att finna hos para-

digmen, medan novellerna till hela sin art stå de historiska tilldragelserna mer fjärran. Av vikt är att närmare ge akt på, hur D. karakteriserar arten av den historiska tillförlitlighet, han i det hela vill tillerkänna paradigmerna (v. 31). Det kan icke vara fråga om bokstavlig autenticitet i samma mening som i en utsaga från en rättslig instans. Vi ha icke på något sätt att vänta »färglösa protokoll», »neutrala berättelser med möjligast korrekta återgivning av det inträffade.» Vad vi böra vänta är i stället »på något sätt intresserade berättelser.» Med rätta betonar D. därvid, att själva intresset icke behöver ställa skildringen på ett historiskt sett lägre plan. För de första kristna var för övrigt endast intresserat berättande möjligt; neutrala berättelser skulle — om vi hade dem — vara misstänkta.

I den motsättning, som så framhållits mellan ett tänkt intresserat referat och den intresserade berättelsen, ligger naturligtvis en riktig och för uppfattningen av hela det evangeliska materialet väsentlig synpunkt. Det bör aldrig glömmas att det är en Kristustroende församling som är traditionens sköte; Messias tron är det filter, genom vilket traditionsstoffet gått¹. Men med detta betonande av den *intresserade* berättelsens betydelse är icke det berättigade i D:s sats om paradigmerna som representerande det pålitliga materialet uppvisat. Vari ligger för D. 'intresset' i den första kristna församlingens berättande? I den uppbyggliga tendens, som bar upp *predikan*, gav den gestalt och form, verkade normerande på predikoexemplen med avseende på avsöndring, koncentration, en viss ton, en viss färg. I detta resonnemang föreligger enligt min mening en optisk villa. Under det allmänna 'intresserat berättande' har såsom täckande det samma utan vidare skjutits in något speciellt, en viss på predikans behov inriktad stilisering av för den lämpat stoff. Nu pekar emellertid — såsom redan i annat sammanhang, ovan sid. 16, framhållits — hela evangeliiststoffet, hur mycket det än kan inordnas helt allmänt under uppbyggelsens synpunkt, hän på ett intresse, som hade *flera* siktpunkter och verkade åt flera håll. Och vi hanna därvid även vid novellerna och kunna icke komma ifrån, att också de i hög grad representera ett 'intresserat berättande'. Någon presumption för historiskt värde kan icke hävdas för ett visst slag av berättelser, *därför* att detta slag ensamt skulle

¹ E. Aurelius, Evangeliernas uppkomst, s. 75.

företräda det intresse, som besjälade de första kristna vid föreljandandet ur Jesu liv. *Därför* att ett stycke synes inställt på att tjäna predikan som exempel, är icke dess verklighetskaraktär mer garanterad än ett styckes, som ej lägger samma iakttagelse nära. Eller, för att tala med konkreta exempel: jag kan icke erkänna några stilkritiska grunder, vilka skulle med avseende på historiskt värde ställa berättelsen om den epileptiske gossen i Mark. 9 eller den blinde i Mark. 8 i sämre ställning än berättelsen om mannen med den förtvinade handen i Mark. 3.

c) Det som avlägsnar novellerna från verkligheten ligger för D. i det främmande element, som kommit in i dem, ett omedvetet eller medvetet överflyttande på Jesus av stoff eller av drag från annat håll. Processen, som försiggår i denna sekundära tradition, kan kännetecknas med att Jesus allt mer och mer utsmyckas med undergörarens typiska drag. Med avseende på den roll, som således själva *undergåringen* och sättet att berätta den spela för bedömandet av berättelsens trovärdighet i det hela, skulle jag vilja helt kort framhålla några synpunkter. Jag är därvid medveten om vanskligheten, som är förbunden med dessa underberättelser, men också övertygad om, att man alltför lätt kan komma att döma orättvist om värdet av en tradition, ifall den utan vidare som en 'typisk underrättelse' avföres från verklighetens mark.

1) Vi ha ännu ett rätt begränsat jämförelsematerial, när det är fråga om inställande av de evangeliska underberättelserna i ett större sammanhang. Dibelius själv framhåller att frågan med avseende på den enskilda novellen endast då låter sig verkligt lösas, när den kristna eller främmande ur bilden antingen föreligger eller är möjlig att på sannolikhetsgrunder sluta sig till (s. 55). Denna faktiska brist på tillräckligt material för omdömet måste uppfordra till stor varsamhet med användningen av ett färdigt skema om en hel grupp underberättelser och med deras placering — trots all reservation för slutordet i enskilda fall — på ett ur historicitetens synpunkt lägre plan.

2) Vad som av jämförelsematerial här närmast komme i betraktande, vore onekligen *judiskt* underberättelsematerial. En blick på det som framdragits ur detta förråd (t. ex. av P. Fiebig i *Jüdische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters*, 1911), visar bredvid likheter genom den fantastiska karaktär, som

delvis präglar stoffet, ett icke så litet avstånd från det evangeliska materialet. Det är säkerligen icke för mycket sagt — även med tanke på antika underberättelser i allmänhet — att om *detta* varit syftet, att måla Jesus som taumaturgen, de evangeliska berättelserna sett vida yppigare ut.

3) Man kan icke skära alla underberättelser över en kam; här finnas nivåskillnader. På sidan om naturundren framträda som ett slag för sig de *botande* gärningarne. Med avseende på dessa ger den evangeliska traditionen som helhet tydligt vid handen, att Jesu personlighets makt och inflytelse över vissa sjukdomstillstånd varit av den art, att botande inträtt. D. vill icke heller alldeles avvisa den historiska karaktären hos de enstaka berättelser av detta innehåll, vilka han räknar bland paradigmerna; för fenomenet hämtar han analogier från moderna fall (s. 99, 100). Synpunkten får emellertid sin bestämda räckvidd också utanför dessa paradigm (t. ex. botandet av den besatte i Mark. 5 och den epileptiske i Mark. 9).

4) Det är av största vikt att erkänna möjligheten av en skillnad *inom* en underberättelse mellan det som kan ha timat och det sätt, varpå det återgives. Detta innebär ingalunda en eftergift åt en ovetenskaplig, naiv ståndpunkt. En tid, som för visso var mäktig av ett fritt skapande, ett förtätande av en religiös tanke till en historia, en tilldragelse, kunde också ta hand om något *verkligt skett* och gav det då *sin* åskådnings dräkt. Själva berättandets art, dess topik, bör icke få avgöra hela trovärdighetsfrågan. Och skulle vi i enskilda berättelser känna igen en undrets teknik med gärna återkommande moment från samtida, utomkristligt material, så kunna vi visserligen konstatera, hur bunden man var vid det för den tiden naturliga sättet att se och uppfatta — och likväl hålla möjligheten av ett faktiskt, historiskt underlag öppen.

5) Kärnan i den historiska trovärdighetens fråga blir för oss icke: har allt tilldragit sig så i alla enskildheter som det berättas? Utan kärnan är: ha vi i de evangeliska berättelserna fått en klar och tydlig bild av hurudan Jesus var, av vad han ville, vad han lärde och utförde?¹ Man kan, enligt min mening, icke komma ifrån ett mycket starkt intryck av *enheten* i den bild av personligheten, som framträder såväl i noveller som i paradigm. Och

¹ E. Aurelius, a. a., s. 75.

här ligger till sist dock en väsentlig punkt. Det är, såvitt jag kan se, icke riktigt att, som D. gör det, statuera en skillnad mellan föremålet för paradigmens skildring: Jesus som gudsrikets häröld och novellernas undergörare. Jag vill som motivering icke blott hänvisa till vad som förut anförts angående 'uppbbyggliga moment' också i novellerna, utan ock särskilt till ett par illustrerande exempel på, hur för traditionen det ena går i det andra. Den maktfulla gärningen betraktas liksom ordet som rödjande väg för och bärande gudsriket med sig. Klarast kommer det fram i Matt. 12: 28: »Om det åter är med Guds ande, som jag driver ut de onda andarna, så har ju Guds rike kommit till eder.» Och vad som sker i en gärning sådan som öppnandet av den dövtummens öron och lösandet av hans tungas hand, är detsamma som åberopas, när det inför Döparens sändebud gäller att klargöra, vilka fakta som kunna hjälpa honom till visshet om Jesus som Messias. Att här dra upp två skilda linjer, teckna två olika synfält för traditionen är icke görligt. Härmed har jag icke velat förneka tyngden av skäl, som i enskilda fall kunna anföras mot äktheten. Men den mitt i stoffets olikartade beskaffenhet dock genomgående enheten i bilden är för äkthetsspörsmålen dock en faktor av största betydelse. Brokighet i färg finnes helt visst i evangeliernas berättelser. Men i det hela sett visar sig dock denna mångfald vara solspektrets skala.

*

*

*

När man från Dibelius' skissering av två grundtyper inom det synoptiska berättelsematerialet tar kännedom om den i detalj-analys genomförda registrering av detsamma, som bjudes av BULTMANN i hans ovan anförda arbete, skall man återfinna de av D. såsom paradigm anförda berättelserna (så när som på en, Mark. 1: 23 f.) och därmed besläktat stoff betraktat och behandlat ifrån en synpunkt, vilken — trots all med D. överensstämmande inriktning av undersökningen — innebär en betydlig förskjutning, särskilt i två avseenden. Det ena gäller uppfattningen överhuvud av den *litterära arten* hos en hel grupp stycken. För D. företredde de enskilda styckena — vi tänka här närmast på hans 'paradigm' — traditioner, där själva tilldragelsen och det framhävda Jesusordet lågo på samma plan såsom moment i berätt-

telsen. Det konstrueras — för att ta ett exempel — i behandlingen ingen remna mellan själva berättelsen, att Jesu anhöriga sökte honom och *ordet*, som följde: »se här är min moder och här äro mina bröder». Det är en sak för sig, att ordet uppsamlar intresset med det berättade. Det är också en sak för sig, att, som vi sett, D. i en del stycken antar en sekundär, av predikans ändamål dikterad utvidgning av ordet. Det enskilda stycket bildar dock med *båda* elementen — tilldragelsen och ordet — en litterär storhet i en stöpnig. Hos Bultmann gör sig en ny synpunkt gällande, vilken upplöser denna enhet. Visserligen är det också för honom i många traditionsstycken fråga om enhetliga kompositioner, där Jesusordet blott kan förstås utifrån den tecknade situationen, där det därför icke kan tänkas ha någonsin levat ett liv för sig, utan organiskt hör ihop med det berättade från början (t. ex. Mark. 3: 1-6, Luk. 10: 38-42). Men i ett avsevärt antal fall antar B., att *endast ordet* är det ursprungliga och att för ordet *efteråt* skapats den ram, som utgöres av den berättade tilldragelsen eller handlingen. Ett exempel: ordet till Döparens sändebud i Matt. 11: 5 f. har ursprungligen varit ett isolerat logion; församlingen har begagnat det till en »apoftegmatisk komposition» (s. 11). Karaktären av *berättelse* försvinner på detta sätt från perikoper, vilka se ut att omfala något hänt. Bortser man från ramen med dess sekundära beskaffenhet, är det hela reducerat till ett i traditionen isolerat Herrens ord.

Det andra, för B. synnerligen karakteristiska momentet, vari en förskjutning från D:s uppfattning är särskilt märkbar, är den nästan undantagslöst för ifrågavarande stoff genomförda synpunkten, att vi *icke* ha att göra med någon ur verkligheten framspringande tradition. Medan D. för paradigmerna ville hävda en relativt god tradition och just i det med predikan förbundna syftet såg en garanti för trovärdigheten låter B. så gott som över hela linjen stoffet återspegla »ideala scener», »icke berättelser om historiska tilldragelser, utan konstruktioner, som åskådligt, i en konkret scen bringa en idé till uttryck» (s. 21). Jesusordet är i regel icke ett ord, som Jesus uttalat, utan återger en inom församlingen vunnen insikt, en omfattad sanning, en till stadga kommen grundsats, vilken man är angelägen om att ge auktoritet genom att föra den tillbaka på Jesus. Axplockningen på sabbaten t. ex. (Mark. 2: 23 f.) är en dylik ideal scen; den är komponerad

av församlingen, som lägger rättfärdigandet av sin sabbatpraxis i Jesu mun (s. 7, 21). För B. träder den kristna församlingen, dess liv och dess debatter, in som ursprungsorten för en hel mängd av traditioner, därvid ock för de stycken, vilka D. tillmäter ett bestämt historiskt värde.

I stil med B:s starka accentuering av *ordets* betydelse i ifrågavarande traditionsstyckens historia och det berättande momentets karaktär av ram (antingen nu denna yxats till efteråt eller i en enhetlig konception följt med ordet) står hans inordnande av dem under rubriken »traditionen av Jesu ord», där de under beteckningen *apoftegmata* föregå synoptikernas fria, utan någon ram återgivna Jesus-logia.

I analysen ordnas av B. dessa apoftegmata efter två olika slag: 1) ordsikten i angrepp och försvar mellan Jesus och motståndare eller svar från hans sida på frågor från olika håll (»Streit- und Schulgespräche») samt 2) biografiska apoftegmata. Till det förra slaget räknar B. följande stycken: botandet av mannen med en förtvinad hand Mark. 3: 1-6 och paralleller, den vattusiktige Luk. 14: 1-6, botandet av kvinnan på sabbaten Luk. 13: 10-17, anklagelsen med anledning av demonutdrivning Mark. 3: 22-30 och par., den lame Mark. 2: 1-12 och par., axplockningen Mark. 2: 23-28 och par., orden om rent och orent Mark. 7: 1-23 och par., gästbudet hos publikanen Mark. 2: 15-17 och par., frågan om fastan Mark. 2: 18-22 och par., fullmaktsfrågan Mark. 11: 27-33 och par., synderskan i fariseens hus Luk. 7: 36-50, den rikes fråga Mark. 10: 17-31 och par., det förnämsta budet Mark. 12: 28-34 och par., hänvändelsen till Jesus i en arvstvist Luk. 12: 13, 14, de dödade galileerna Luk. 13: 1-5, Döparens fråga Matt. 11: 2-19 och par., Sebedeus-sönernas fråga Mark. 10: 35-45 och par., den främmande demonbesvärjaren Mark. 9: 38-40 och par., ord om gudsrikets ankomst Luk. 17: 20, 21, det förtorkade fikonträdet Mark. 11: 20-25 och par., den ogästvänliga samaritiska byn Luk. 9: 51-56, skattepenningen Mark. 12: 13-17 och par., sadduceernas fråga om uppståndelsen Mark. 12: 18-27 och par., fariseernas fråga om äktenskapsskilsmässa Mark 10: 2-12 och par.

Biografiska apoftegmata äro: berättelser om lärjungakallelse Mark. 1: 16-20, 2: 14 och par., Jesu efterföljelse Luk. 9: 57-62, Matt. 8: 19-22, Jesu sanna anförvanter Mark. 3: 20 f., 31-35 och par., saligprisningen av Jesu moder Luk. 11: 27, 28, Jesus möter förakt

i sin fädernestad Mark. 6: 1-6 och par., välsignandet av barnen Mark. 10: 13-16 och par., änkans skärvar Mark. 12: 41-44 och par., Marta och Maria Luk. 10: 38-42, botandet av de tio spetälska Luk. 17: 11-19, Sackeus Luk. 19: 1-10, barnens (lärjungarnas) hyllningsrop Matt. 21: 15, 16, Luk. 19: 39, 40, tempelskatten Matt. 17: 24-29, Jesus och Herodes Luk. 13: 31-33, tempelreningen Mark. 11: 15-19 och par., profetian om templets förstöring Mark. 13: 1, 2 och par., om Jerusalems förstöring Luk. 19: 41-44, smörjningsscenen i Betanien Mark. 14: 3-9 och par., de gråtande kvinnorna på vägen till Golgata Luk. 23: 27-31. I anslutning till ovan anförda material behandlar B. till sist perikoperna om den syrofeniciska kvinnan i Mark. 7: 24-31 och par. och om hövitsmannen i Kapernaum i Matt. 8: 5-13 och Luk. 7: 1-10.

Den som studerar Bultmanns analys av texterna, vilken efterföljes av en sammanfattande behandling av den form, som präglar apoftegmata, och den historia, de genomgått (s. 20 f.), får ett starkt intryck av ett i hög grad uppövat öga för fogar och revor i de enskilda styckena. Arbetet för med utomordentlig energi in i traditionssamlingens och redigerings teknik i evangelierna; jag tänker här särskildt på den process, som försiggått i utbygget av ursprungliga traditionsstycken med nytt, besläktat stoff (se t. ex. vad som säges om perikopen om demonutdrivning Mark. 3: 22 f. och det sätt, varpå den uppträder hos de tre synoptikerna, s. 5 f.).

Att resultaten hos B. beträffande det som är undersökningens mål — utforskandet av ett styckes ursprungliga form — dock, så vitt jag kan döma, i väsentlig grad kunna betvivlas till sitt värde, beror framför allt därpå, att den ytterligt långt drivna skepsis rörande historisk äkthet, vilken genomgår det minutiösa utfrågandet av texterna och, såsom förut anförts, statuerar »ideala scener», är förenad med en sorglös postulering utan vidare av en hel mångfald fritt diktande och skapande krafter inom den kristna församlingen. Traditionernas karaktär av »Gemeinbildung» utgör till den grad själva grundsynen hos B., att, som av det följande skall framgå, även undersökningarna av styckenas rent litterära art på förhand influeras därav. Allt under det B. (s. 4) opponerar mot det konstruktiva förfarandet hos Dibelius, har därför icke så litet av historisk skematism kommit att färga hans analys.

Det är klart efter det sagda, att en kritisk granskning enligt min mening från början måste uppsöka B. och diskutera med honom på denna plattform: det av honom antagna *ursprunget* av apoftegmata, deras »Sitz im Leben» (s. 4), deras hemort inom församlingen. I det följande vill jag söka ordna min granskning efter vissa huvudsynpunkter, som känneteckna B:s undersökning och därvid framföra till belysning en del av de av honom behandlade perikoperna.

1. Det ena slaget av apoftegmata var »Streit- und Schulgespräche», disputationer mellan Jesus och honom angripande personer och didaktiska stycken med fråga och svar. För denna karakteristiska grupp inom det synoptiska materialet, vilken för oss direkt in i judisk tankegång och art, hämtar B. (s. 21 f.) med rätta fram belysande jämförelser ur det typiskt rabbiniska sättet att disputerat. På frågan som framställes eller på angreppet, som anknyter till en enskild handling eller ett tecknat förhållande, följer svaret gärna i form av en motfråga (t. ex. Mark. 3: 4), också gärna uttryckt i en bild (t. ex. Mark. 2: 19) och med begagnande av skriftord som argument (t. ex. Mark. 2: 25 f.).

Denna litterära typ blir nu dräkten, vari åtskillig producerande verksamhet inom den kristna församlingen klöder de sanningar den vill hävda; »die Streitgespräche sind sämtlich ideale Scenen» (s. 21)¹. Därvid är det — se ovan sid. 25 — fråga dels om enhetliga konceptioner, dels (och det är här det vanliga) om situationer, vilka formas som en ram kring ett *redan traderat enskilt logion*.

Några exempel må anföras på detta sista. Berättelsen om den lame i Mark. 2: 1–12 uppfattas av B. på ett egendomligt sätt (s. 6 f.). Den har två pointer: 1) undret och 2) ordet om syndaförlåtelsen. V. 5 a: »när Jesus såg deras tro, sade han» får sin fortsättning i v. 11 f. i ordet »stå upp, tag din säng och gå hem» och i den följande teckningen av intrycket på de närvarande. Detta är underberättelsen och på den har debatten i v. 5 b–10 inympats. Denna har uppenbarligen uppstått ur striden om syndaförlåtelsens rätt, vilken rätt bevisas genom förmågan av läkedomunder. Men vems rätt är det fråga om? Vore det Jesu, så skulle man för

¹ Därvid bör dock anmärkas, att B. förut i behandlingen av berättelsen om skattepenningen i Mark. 12: 13–17 förklarar: »An Gemeindebildung zu denken liegt n. E. kein Grund vor» (s. 13).

att begripa styckets uppkomst förutsätta, att syndaförlåtelse i församlingen tillsagts i Jesu namn. Ur den palestinska församlingen torde stycket då knappast stamma. Eller är det *församlingens* rätt det är fråga om? I så fall är stycket begripligt som en bildning i den palestinska urförsamlingen. Denna vill genom sin förmåga av dylika botande under bevisa, att den kan utöva syndaförlåtelsens rätt. Och denna sin rätt återför den på en urbildlig gärning av Jesus. Alltså: ett argument *finns där redan* i församlingen (människan, ej människosonen, har rätt att förlåta synder) och *efter detta* formas historien, debatten komponeras och ympas — utan att ha varit något ursprungligen självständigt för sig — in i underberättelsen. — Till B:s förklaring återkomma vi senare i ett annat sammanhang. Här vill jag blott genast skjuta in ett bestämt tvivel på, att B. har rätt i sin upplösning av den *litterära enhet*, som stycket företer. Skälen skulle vara, dels att den framhållna 'tron' hos den lame och hans bärare är försvunnen i v. 5 b—10, dels att v. 11 f. är den organiska avslutningen på en underberättelse¹, dels slutligen att man efter v. 5 b—10 måste fråga efter intrycket på åhörarna; de kunna ej höra till de 'prisande' i v. 12; fastmer borde det som i Mark. 3: 4 ha berättats att de 'förstummats'. Om det första och tredje av dessa argument kan sägas, att de innebära hårfint stränga och icke alldeles naturliga krav på berättelsen; det andra argumentet renodlar en underberättelse i dess största knapphet, utan att ge rum för möjligheten, att den väl skulle kunna innehålla en debatt. För uppfattningen av den litterära enheten hänvisar jag till vad som förut sagts mot den av Dibelius föreslagna, helt annorlunda orienterade delningen av perikopen (se ovan sid. 19). Framför allt ger sig den invändningen av sig själv mot Bultmanns mening, att hans egen tolkning av debattens inskjutning i underberättelsen själv blir ett vittne för den intima förbindelsen mellan v. 10 och 11: att församlingen kan förlåta synder, bevisar den med, att den kan utföra likedomssunder. Den av B. antagna, av församlingen gjorda kombinationen, så fullständigt svarande mot judisk tankegång, kastar sitt klara ljus över möjligheten av samma kombination i en *enhetlig*, en händelse återgivande berättelse. I församlingens

¹ I diametral motsats mot Dibelius anser Bultmann (s. 34), att en »Chor-Schluss», som vi ha i v. 12, hör till underberättelsens topik och alls icke har att göra med predikomässig stilisering.

tanke höra v. 10 och 11 organiskt tillsammans. Kunna de då icke likaväl ha *traderats* tillsammans?

I traditionen om Döparen i Matt. 11 ser B. med rätta ett stycke för sig i v. 2—6; de bilda ett apoftegrma (s. 11). Dess point ligger i v. 5 och 6. Dessa verser ha levat ett isolerat liv i traditionen. Ty sannolikt — säger B. — är Döparens fråga en bildning inom församlingen och hör till de stycken, i vilka Döparen uppkallas till vittne för Jesu messianitet. För detta ursprung talar det förhållandet, att Jesu ord måste innebära en hänvisning på hans under, om det skall gälla som svar på Döparens fråga. Men ordet vill »blott» med Deutero-jesajas färger skildra ändens saliga tid, som Jesus nu ser inbryta, utan att man har rätt att hänföra de enskilda utsagorna på enskilda redan skedda händelser. Under dessa förhållanden bör enligt B. ordet (»blinda få sin syn etc.») fattas som ett ursprungligen isolerat logion, vilket av församlingen använts till en apoftegmatiske komposition. — Jag kan icke finna det riktigt att, som B. här gör, genom ett »blott» avgränsa från vartannat det deuterojesajanskt färgade ordets häntydning på ändens tid och en ordets karaktär av svar på en fråga med hänvisning till vad som nu sker (kännetecknat för övrigt ej blott med 'under', utan ock med 'förkunnelsen av glädjens budskap'). Det förre utesluter nämligen på intet sätt det senare. Ordet kan med sin utblick över ändens tid lika fullt leda blickarna till utförda gärningar som svar på undran, om Jesus verkligen är Messias. Enhetligheten i stycket står därför för mig klar. Och vad B:s förmodan beträffar angående Döparens fråga som »Gemeindebildung», ligger den invändningen nära, att man har svårt föreställa sig som uttryck för församlingens intresse att uppbåda Döparen som vittne för Jesu Messiasvärdighet en komposition, vilken berättar om hans *twivel* på denna Messiasvärdighet.

I berättelsen om gästabudet hos publikanen, Mark. 2: 15—17, låter B. Jesusordet i v. 17 (»det är icke de friska som behöva läkare etc.») vara ursprungligen ett isolerat ord och v. 15 f. (måltiden och anklagelsen) en för detta logion tillskapad scen (s. 8). Ordet har enligt B. intet stramt samband med situationen; uppträdandet av »de skriftlärde bland fariseerna» är »omöjligt». Jag har svårt erkänna detta argument. B. erinrar själv om, hur bordsgemenskap hade symbolisk betydelse för gemenskap överhuvud. Därför tillgreps enligt honom denna scen som en passande situa-

tion för ordet. Men när nu ur en konkret scen av denna innebörd anklagelsen springer fram (»äter han då med publikaner och syndare?«), vad ger Jesusordet annat än direkt svar på tal, i det han betecknar precis denna — i måltiden hos publikanen uppenbara — gemenskap rent av som sin uppgift. Uppträdandet av 'skriftlärdar bland fariseerna' får ej fattas, som om de voro med vid måltiden. Berättelsen låter helt enkelt i knapp och oförmedlad form anklagare träda fram med sådant som de iakttagit.

Exemplen skulle kunna ökas. B. förmodar, att det skriftbevis, som anföres i berättelsen om axplockningen (Mark. 2: 25, 26) spelat en roll i urförsamlingens debatter även utan den inramning i en scen, som det nu har (s. 7). Likaså har ordet i Mark. 2: 19 a: »kunna väl bröllopsgästerna fasta etc.» (fortsättningen i v. 19 b och 20 är ett sekundärt tillskott) fått sin situationsuppgift i föregående vers, där församlingen för *sitt* förhållande åberopar sig på Jesus (s. 8, 9).

Överblickar jag de fall, där B. på detta sätt låter ordet ha fött en viss situation i stället för tvärtom (s. 10), så kan jag icke känna mig övertygad av argumenteringen. Såsom redan av anförda exempel har framgått, ställas på berättelsen krav, vilka alltför hårt pressa den¹. Emellertid ligger i flera fall det skäl, som

¹ Man har ock stundom intryck av, att B. vid analysen låter omdömet för starkt dirigeras av en aprioriskt tillskuren mönsterbild av ett stilriktigt apoftegrma, sådant det normalt skall se ut. I perikopen om fullmaktsfrågan Mark. 11: 27 f. griper B. (s. 9) in vid v. 30. Med 'motfrågan' skall debatten sluta för att svara mot stilen, sådan vi ha den också hos rabbinerna. Och här i v. 30 ha vi motfrågan; v. 31 f. är då tillsats. Av intresse i detta sammanhang är att ge akt på, hur B. resonnerar om berättelsen om botandet av kvinnan på sabbaten i Luk. 13: 10—17 (s. 5). Den är kanhända — liksom en annan av de tre varianter, vi ha om botande på sabbaten, nämligen Luk. 14: 1—6 — en komposition på grund av ett ursprungligen isolerat logion, v. 15. Kompositionen bedömes emellertid av B. som särskilt oskickligt gjord, emedan botandet sker *före* debatten, således annorlunda än i 14: 1—6 och Mark. 3: 1—6. Slutet, v. 17 (»när han sade detta, blygdes alla hans motståndare») verkar därigenom icke organiskt, ty blygseln måste följa på undret. Möjligen härstammar för övrigt v. 17 b (»och allt folket glädde sig etc.») från Lukas, »ty folkets glädje är ett motiv, som ursprungligen hade sin plats vid slutet av de egentliga underberättelserna. Visserligen kunde redan i den muntliga traditionen underberättelsens stil ha övat inflytande på den som kännetecknade ett apoftegrma.» — Jag tar fasta på detta sista. Men just på grund av den skiftning i berättelsernas art, som vi måste anta, skulle jag vilja betona det riskabla i att bygga för mycket på avvikelser i stil från en viss modell.

för B. avgör saken, icke så mycket i sådant, som rör det litterära sammanhanget, som fastmer i hävdandet av innehållets karaktär av »Gemeindebildung». Ur *detta* argument hämtas den slutliga synpunkten på situationsskildringen som en för ett visst ord komponerad scen. Direkt säges det av B., som vi sågo, rörande perikopen om Döparens fråga. Varför böra orden Matt. 11: 5 f. tänkas som ursprungligen isolerade? *Därför* att Döparens fråga sannolikt är en bildning inom församlingen. Ett annat exempel: i perikopen om fastan, Mark. 2: 18 f., har B. intet i och för sig att anmärka mot v. 18 b som inledning: »och man kom och sade till honom: 'varför fasta icke dina lärjungar, då Johannes' lärjungar och fariseernas lärjungar fasta'?» (18 a antas av B. ha bildats efter 18 b). Men v. 18 b visar sig dock vara en bildning inom församlingen; och då det enligt B. icke är troligt att ordet uppfunnits av församlingen samtidigt med situationen, så är slutsatsen klar, att det levat ett isolerat liv och att inledningen åstadkommits som ram (s. 9).

Kritiken av B:s upplösning av styckena rent litterärt i ord och ram kring ordet för således vidare till att närmare skärskāda de grunder, på vilka B. bygger sin uppfattning av den i den nu behandlade gruppen av apoftegmata (»Streit- und Schulgespräche») framträdande produktiva verksamheten inom den kristna församlingen.

2. Inom denna verksamhet visar sig, enligt B., en stegrad tendens att klāda sina Herrensord, sina āskādnīgar och sina grundsatser i form av ett »Streitgesprāch» (s. 25). Inför detta församlingens arbete frāgar man sig ovīllkorligen, sā snart det är frāga om ram-verk kring ett ord, om icke sjālva *ordet* dock bottnar i historisk erinran. B. fōrklarar ock (s. 25), att »gār nāgot av dessa 'debatter mellan Jesus och hans angripare' tillbaka pā Jesus sjālv, sā är det utom den allmānna andliga hāllningen det avgōrande ordet». Det frambålles emellertid genast, att vi ocksā bland argumenten māste rākna med »Gemeindebildungen». Och nu är det intressant att se, hur dessa argument, som församlingen sjālv bildar, icke blott āro enstaka ord, som fā sin konkreta scen, utan hur de vāxa till hela stycken ur församlingens teologiska fōrrād. Instruktiv är hār perikopen om sadduceernas frāga angāende uppstāndelsen, Mark. 12: 18–27. Liksom de vidhāngda v. 26 och 27 āro argument ur en församlingens debatt, sā āterspegla

v. 18—25 blott och bart församlingens teologiska arbete. Sadduceerna ha nog, enligt B. icke inlåtit sig vare sig med Jesus eller församlingen i debatter och svårligen har denna varit utsatt för angrepp rörande uppståndelsetron. Icke desto mindre vill församlingen ge åskådlighet åt denna tro i en debatt, som Jesus för; och att sadduceerna väljas som motståndare, beror på deras traditionella roll som uppståndelsens förnekare (s. 13, 25).

Klarare än i behandlingen av denna perikop kan verkligen icke den av B. framhållna tendensen hos församlingen att skapa »Streitgespräche» målas. Och med den anförda perikopen äro vi inne på de uttryck, denna verksamhet tar i åstadkommandet även av berättelser, som icke äro ram för ett traderat ord, utan fullt *enhetliga konceptioner*. I perikopen om äktenskapsskilsmässa, Mark. 10: 2 f., stammar debatten i v. 2—9 — alldeles som den i Mark. 12: 18 f. — ur församlingen och använder traditionellt material ur dess polemik (s. 13). — I det apoftegma, B. ser i den första hälften av perikopen om fullmaktsfrågan, nämligen i Mark. 11: 28—30, frågar han sig, om det är en historisk berättelse eller ett alster av urförsamlingen, som här vill vrida vapnen ur motståndarnes hand; åberopar man sig så ofta på Döparen gentemot församlingen, så konstaterar här denna: om I erkänna Döparens myndighet, så måsten I också erkänna Jesu (s. 10). — I berättelsen om den rike ynglingens fråga till Jesus i Mark. 10: 17 f. (ett »Schulgespräch» och således beslätat med de föregående) ha vi ett korrekt byggt och enhetligt koncipierat apoftegma. Att Jesusorden ej äro lösbara, ursprungligen isolerade traditionselement, framgår av, att de ha mening blott i relation till frågorna. Men hela scenen är skapad av församlingen, visserligen »i Jesu anda» (s. 10 f., 27 f.). — På samma sätt bör den organiska och enhetliga komposition bedömas, som vi ha i berättelsen om den skriftlärdes fråga om det förnämsta budet, Mark. 12: 28—34 (s. 11, 27). — Sebedeus-sönernas begäran, Mark. 10: 35—37 (med svaret enligt B. i v. 40) har sitt ursprung i församlingen, eftersom Jesu messianitet förutsattes som självfallen (s. 11, 12). — Det stycke, Luk. 13: 1—5, som innehåller Jesu svar, när man berättade om de av Pilatus dödade galileerna, faller till sist för B. under samma synpunkt som berättelsen om mannen, vilken vill ha Jesus till skiftesman i en arvstvist, Luk. 12: 13, 14: »svårligen skulle man, om en sådan anekdot berättats om en annan av historiens store,

anse den historisk i annan mening än som träffande uttryck för hans andliga hållning» (s. 28). — Det skulle kunna fortsättas; även berättelsen om mannen med den förtvinade handen, Mark. 3: 1-6, enligt B. ett organiskt apoftegrma (s. 5), räknas med till sådant som formats inom församlingen och som icke utan vidare återger historiska tilldragelser (s. 24).

Som av exemplen framgår, antar B. en skapande verksamhet inom församlingen, vilken i den omhuldade litterära typens form lägger in ett rikhaltigt stoff av tankar, omväxlande till sitt innehåll. För B. står det ock fast, att det är i övervägande grad den *palestinska* urförsamlingen som format dessa stycken, både de enhetliga konceptionerna och de andra; paralleliteten med rabbinskt stoff och styckenas tankeinnehåll ger det vid handen (s. 24).

Vilka äro då *skälen* hos B. till antagandet av styckenas ursprung ur församlingen?

Ett av B. pointerat skäl ligger däri, att »försvaret flera gånger gäller lärjungarnes förhållande» (s. 24). I själva verket är det fråga om tre fall. Lärjungarne upprycka ax på sabbaten, de fasta icke, de äta med otvagna händer (Mark. 7: 2 f.). Men därvid är det *Jesus* som interPELLERAS om *deras* förhållande. Varför ej om sitt eget? Varför angripes ej han? Har han då förhållit sig så korrekt i dessa ting, eftersom det ej sker? Och i så fall, hur skall man förklara lärjungarnas fria hållning? Eller *vågar* man icke direkt angripa honom? Men varför vågar man det då vid sabbat-undren? Resultatet blir för B.: de angripna äro lärjungarna, d. v. s. *församlingen*, och denna värjer sig med åberopande av sin Mästare. Blott vid de botande gärningarna på sabbaten måste angreppet naturligtvis rikta sig mot Jesus, ty dessa botande gärningar äro ju samtidigt under, som skola förhårliga honom. I Mark. 2: 15 f. och Matt. 17: 24 frågas visserligen efter Jesu förhållande, men frågan riktas icke direkt till honom, utan till lärjungarne. Alltså: församlingen är mediet, som för de utomstående förmedlar förhållandet till Jesus (s. 24, 25).

Mot detta resonnemang skulle jag vilja invända: a) B. låter i det sammanhang, varur det nyss anförda är hämtat, argumentet få sin räckvidd över hela den grupp apoftegmata, som behandlas (s. 24). Men om B. i dessa situationer: 'Jesus angripes för och försvarar lärjungarne', 'lärjungarne tillfrågas om Jesus' ser tecken på, att det är församlingen det gäller, och om han i

andra fall, där det är fråga om angrepp på Jesus, låter undret förklara saken, hur skola *dessa* argument få någon betydelse för besvarande av äkthetsfrågan i det fall, då Jesus angripes för något som *han själv gör* och som icke är en undergärning? Jag nämner som exempel frågan om fullmakten i Mark. 11: 27 f., för att icke tala om andra frågor i snärjande eller vetgirigt syfte, som ställas till honom, om äktenskapsskilmässa och den rikes fråga i Mark. 10, frågan om skattepenningen, sadduceernas, den skriftlärdes fråga i Mark. 12 och andra. — b) Att *Jesus* tillfrågas angående den frihet i förhållande till judisk observans, som hans lärjungar tillåta sig, behöver icke betyda annat än, att han, deras lärare och mästare, betraktas som ansvarig för deras handlingssätt eller uraktlåtenhet. Såvisst som det var en väsentlig uppgift för en judisk lärjunge att följa sin lärare och ur hans livsföring lära sig sin praxis¹, så är det i de palestinska traditionsstycken, som det här är fråga om, icke det ringaste märkvärdigt, att läraren ställes till svars för vad man ser hos dem, som följa honom. Att angreppet talar om lärjungarne och icke ' *Jesus och lärjungarne* ' beträffande frågor, i vilka deras fria praxis måste bero av mästarens, kan därför, enligt min mening, icke med fog anföras mot äktheten. — c) B:s förklaring av det omvända förhållandet, att lärjungarne tillfrågas om Jesus (i Mark. 2: 15 f. jämte Matt. 17: 24) synes mig icke så litet konstlad. Församlingen skulle vara mediet mellan utanförstående och Jesus. Men varför måste vi så ofta sakna detta medium och bjudas så många berättelser (se ovan), där den som åhör berättelsen *direkt* ställes inför Jesus?

Ett annat skäl, som för B. spelar en roll vid bedömandet av *dessa* traditionsstycken, är den betydelse, som *skriftordet* har i dem. Just förekomsten av skriftord vittnar enligt B. för att argumenten själva, ej blott de inramande scenerna, äro formade inom församlingen. B. hänvisar till, hur flitigt Skriften begagnats i församlingens debatter och hur det så samlats ett polemiskt-apologetiskt material av skriftställen, som också utnyttjats i »Streitgespräche» (s. 25). Säkerligen får man också, enligt min mening, räkna med möjligheten, att skriftargument, varmed ursprungliga stycken utökats, stamma ifrån församlingen. Men härav och av

¹ Se exempel hos H. STRACK u. P. BILLERBECK, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Band I, Das Evangelium nach Matthäus, 1922, S. 527 f. Se ock LYDER BRUN, Jesu Evangelium, s. 567.

det faktum, att församlingen träget anlidade Skriften, kan ingen allmän slutsats dragas rörande användningen av skriftord inom de nu omhandlade styckena. Kan icke även Jesus ha givit sina svar form av citat ur och hänvisningar till Skriften? Det är så långt ifrån, att själva skriftorden, sådana de här och där uppträda som moment i dessa debatter med motståndare, bilda någon instans mot den historiska äktheten, att det i stället måste te sig helt naturligt, att Jesus i angrepp från skriftlärda griper ett vapen, som de äro väl förtrogna med, och träffar dem just med det, som är deras egen, högsta auktoritet. Och när i sådana stycken som den rikes och den skriftlärdes fråga i Mark. 10: 17 f. och 12: 28 f. den frågande ögonblickligen ställes inför budorden, vet jag intet som behöver bringa tanken från Jesus själv.

Egendomligt är att iakttaga, hur i B:s framställning den historiska verkligheten liksom glimtvis får träda fram för att dock genast försvinna, medan »idealiteten», d. v. s. här den ohistoriska karaktären, med kategorisk säkerhet fastslås för samtliga »Streitgespräche» och även för »Schulgespräche» klart göres gällande som sista ord efter ett första uttryck för, att frågan om idealiteten här kanske icke lika glatt låter sig besvaras som rörande det förra slaget (s. 27). B. framhåller på tal om »Streitgespräche»: här »måste avgjort den frågan närmast hållas ur räkningen, om Jesus vid något tillfälle bötat på sabbaten, om han verkligen sagt det eller det i dessa debatter förekommande ordet i en dispyt med motståndare; helt visst — det är mycket möjligt och t. o. m. sannolikt. Men den fråga, som metodiskt först skall besvaras, är frågan efter den litterära arten hos detta 'Streitgespräch' och dess ursprung som litterär storhet.» Därpå framhåller B. omedelbart dessa styckens karaktär av »ideala scener, som i ett konkret fall åskådliggöra en grundsats, som församlingen återför på Jesus» (s. 21). B. återkommer på ett annat ställe (s. 27, 28) till denna blick på vad som kan ha tilldragit sig (det är fråga om ett par 'Schulgespräche', den rike ynglingen i Mark. 10: 17 f. och det förnämsta budet i Mark. 12: 28 f.): »att frågor såsom de om vägen till livet eller om det största budet framförts till Jesus, är i och för sig utan fråga sannolikt; men något annat är den frågan, huruvida scenerna, som berätta därom, äro historiska berättelser. De äro det blott i den meningen, att församlingen format sådana scener i Jesu anda.»

Inför dessa uttalanden kan jag ej förstå annat än att B. låter frågan om den historiska verkligheten icke blott »närmast hållas ur räkningen», tills frågan om den litterära arten och det litterära ursprunget klarerats, utan att den *överbud* hålles ur räkningen. På ett ödesdigert sätt kopplas frågan om det litterära ursprunget samman med en bestämd synpunkt på ursprunget av *innehållet* i denna litterära storhet. Den *historiska erinrans* betydelse i de traditioner, som växt fram inom församlingen, får hos B. icke alls den hänsyn, som den är värd; det kan dyka upp en tanke på den, såsom när det om Luk. 13: 1-5 framhålles (s. 28), att »ett dylikt samtal visserligen kunde ha innehållit en historisk erinran, desto mer, ju mindre ett bestämt intresse hos församlingen däri kommer till uttryck» — men synpunkten utnyttjas icke. Det blir därför naturligt, att den reflex, som verkligheten kastar i dessa produkter av församlingen, får den mer obestämda kontur, som uttryckes med berättelsernas »andliga hållning», deras »inre historiska rätt» (s. 24).

Enligt min mening får man i dessa traditionsstycken, som förvisso fått sin fixering inom församlingen, på ett helt annat sätt se ett fast traditionselement, ett verkligt uttryck för en hägkomst av något som skett. Är det sannolikt, att frågor ställts till Jesus om vägen till det eviga livet, är det ock sannolikt, såsom B. säger s. 25, att församlingen bevarat ord av Jesus, skulle det då icke också vara sannolikt, att själva scenen i Mark. 10: 17 f. icke blott är en bildning »i Jesu anda», utan återger en bestämd erinran från samvaro med Mästaren?

Såvisst som hela denna litterära typ, som synoptikerna bjuda oss prov på i dessa debatter, i dess frågor med åtföljande svar ytterst har sin rot i livet självt och såvisst som hela detta sätt att berätta med all sin stilisering just i de väsentliga, återkommande momenten — angrepp eller fråga, svar i form av motfråga, i bild eller i skriftord — icke är en livsfrämmande konstprodukt, utan pekar hän på det faktum, att *så har det disputerats inom judendomen* — så ställer oss hela denna grupp av traditionsstoff med energi inför frågan om verkligheten därbakom. Och se vi på *innehållet* i dessa debatter och samtal, måste vi säga oss, att detta leder oss in just i sådana spörsmål, som måste ha sysselsatt sinnena i den värld, inom vilken Jesus verkade. Det är icke blott möjligt, det är det *naturliga*, att huvudstycken ur judendomens

tro, om den kommande världen, om uppståndelsen, om Messias m. m., dyka upp som temata i samtal, att frågor, som rörde fädernas lag och ur densamma spunnen praxis, bjödo Jesus konflikter inom hans folk; och ifall vi ur *hela* evangelitraditionen överhuvud hämta oss en föreställning om Jesu förkunnelse, så känna vi i dessa debatter igen dess väsentliga drag, både i tillsägelsen av syndernas förlåtelse (Mark. 2) och i det himmelshöga sedliga kravet (t. ex. Mark. 10: 17 f.).

Skulle man frestas att häremot invända, att hänsyn till den typiska judiska halten i dessa stycken är bevarad genom att den *palestinska* församlingen, såsom hos B., betraktas som skapande dessa scener, så är det dock ett par iakttagelser, som det ligger nära till hands att framhäva.

Den med sig själv klara, all halvhet genomskärande, radikala kraft, som talar i dessa stycken, i alla deras olika lägen alltid sig själv lik, avlägger ett mycket tydligare vittnesbörd om en personlighet än om en skapande församling. — En dylik fri gestaltning av scener från församlingen ter sig i flera fall ej så litet konstlad; församlingen skulle hävda *sin* rätt till syndaförlåtelse genom en Jesus-debatt, som icke ens i sig själv hade någon mening, utan finge ympas på en underberättelse för att säga, vad den skulle säga (Mark. 2: 1–12, se ovan sid. 28, 29). Hur mycket enklare, om det är en person, som här talar och handlar (jfr ock perikopen om fullmaktsfrågan, som är splittrad i två hälfter, ovan sid. 33). — De smådrag av individualiserande innebörd, som berättelserna innehålla, skulle som moment i en skapelse av församlingen beteckna ett raffinemang i uppfinningen, som det är svårt tilltro den. Det gäller icke blott en sådan målning som axplockningen, utan ock egenartade detaljer inom samtalen, såsom exempelvis Jesu inkast mot den rike: »varför kallar du mig god? Ingen är god utom Gud allena» (Mark. 10: 18). Styckena äro i denna sin nyanserade karaktär vida lättare att förklara utifrån faktiska förhållanden i en persons liv än som alster ur en församlings dogmatik. Icke ens församlingens Messiasdogmatik är med i Döparens Messias-fråga¹. Det har redan erinrats om, hur fjärran denna tvivlande fråga står ett församlingens intresse.

¹ Se ALBERTZ, a. a. s. 63. — Albertz försöker i sitt likaledes formhistoriskt inriktade arbete — efter en grundläggande analys av synoptikernas »Streitgespräche», till vilka han ock räknar frestelsehistorien och bland vilka

En annan sak är, att — om vi bakom dessa debatter och didaktiska stycken se historiska erinringar — vi ha all anledning att i församlingens liv, i dess kamp, dess försvar och dess angrepp, tänka oss ett intresserat och rikhaltigt bruk av denna högst karakteristiska del av traditionen om Herrens ord och gärningar.

3. Viktiga synpunkter, som mött oss hos B. i hans behandling av den nyss berörda traditionsgruppen, återkomma vid den analys och den sammanfattande karakterisering, som ägnas de *biografiska* apoftegmata. Dock inställer sig några synnerligen betecknande, till en viss beskaffenhet just hos detta material anknutna betraktelser hos B., vilka göra det lämpligt att också här upptaga gruppen för sig.

Den skillnad mellan enhetliga kompositioner och sekundära situationsuppgifter för isolerade ord, som B. velat statuera för den förra gruppen, göres också här gällande. Uttrycka ord och scen tillsammans pointen, så ha vi det förra slaget; innehåller ordet en allmän sentens, som har sin mening, även när den lossats från situationen, så inträder det andra. Ett exempel på en enhetlig komposition är berättelsen om ankans skärvar, Mark. 12: 41–44; stycket om Jesu anförvanter, Mark. 3: 31–35 (se därom senare) illustrerar det andra slaget (s. 29).

'Den ideala karaktären', som mött oss i debatterna och de undervisande styckena, är tydlig också i nästan alla dessa biografiska apoftegmata. Sanningen som de uttrycka, »griper nämligen utöver situationen, så att denna får symbolisk karaktär». Undantag finnas dock. Stycket i Luk. 13: 31–33, som berättar om Jesu hälsning till Herodes (»gå och sägen den räven etc.»), och smörjningsscenen i Betanien, Mark. 14: 3–9¹, ha sin mening helt begränsad och bestämd av den egenartade situationen och ha därför

han känner igen enskilda, avgränsade 'samlingar' — att ge en teckning av etapperna i traditionens utveckling. Den går från själva 'ur-samtalet', det som Jesus fört med olika parter, över 'berättarne', som vid församlingens sammankomster gestaltade urmaterialet, förkortande och begränsande, och gjorde det tjänligt för de begynnande apologetiska intressena; och till sist hamna vi vid nedtecknandet, som skett utan några betydande tillägg till det av den muntliga traditionen redan bjudna stoffet. — A:s arbete är intressant, dock måhända tyngt av ett 'för mycket' i den psykologiska rekonstruktion, som försökes.

¹ B. anmärker s. 32 och 36 om detta stycke, att det ej gör intryck av gammal tradition och att vi få anta hellenistiskt ursprung för detsamma.

»i egentlig mening biografisk karaktär». Detta sista kan visserligen enligt B. icke sägas om profetian om templets förstöring i Mark. 13: 1, 2, om berättelsen, hur Jesus gråter över Jerusalem, Luk. 19: 41—44, och om Jesu ord till kvinnorna på väg till Golgata, Luk. 23: 27—31¹. Men å andra sidan ha de ingen symbolisk eller ideal karaktär (högst kunde man tillerkänna en sådan åt de båda förra styckena²). Det egendomliga för dem är, att de begagna ett moment i Jesu liv som en passande plats för att få in en profetia. Med Mark. 11: 15—19, tempelreningen, är det ett säreget förhållande. Där är den berättade handlingen »en sannolikt historisk tilldragelse». Men genom det tillfogade ordet av Jesus, v. 17, är den »upphöjd till en ideal scen» (s. 29).

I de övriga biografiska styckena få vi hos B. se, hur det symboliska kommer fram och vad det i de enskilda fallen vill säga. Kallelsen av lärjungar är ingen historisk berättelse, likalitet i Mark. 1: 16 f. som i Mark. 2: 14. Här bringas i ett symboliskt moment till uttryck det som i verkligheten är resultatet av en utveckling (s. 14, 30). Symboliska scener beträffande Mästarens person äro ock förkastandet i Nasaret, Mark. 6: 1—6³, och berättelsen om, hur lärjungarna tilljuba honom, Luk. 19: 39, 40. Församlingen gäller ordet om Jesu sanna anförvanter, Mark. 3: 31—35; berättelsen målar intrycksfullt görare av Guds vilja (s. 15). Den enda värdefulla strävan åskådliggöres av sådana bilder som Marta och Maria, Luk. 10: 38—42, kvinnans jubelrop, Luk. 11: 27, 28, och scenerna med ord om efterföljelse i Luk. 9: 57—62. Stycket om välsignandet av barnen, Mark. 10: 13—16, prisar det barnliga sinne-
laget. Berättelsen om de tio spetälska, Luk. 17: 11—19, manar till tacksamhet. Mark. 12: 41—44, berättelsen om änkans skärvar, ger den rätta måttstocken för värderandet av offer. Luk. 19: 1—10, Sackeus (enligt B., s. 17, »en utspunnen variant av Mark. 2: 14») ger tröst åt den tröst behövande syndaren (s. 29). Berättelserna

¹ S. 19 kallar dock B. denna perikop en »im engeren Sinn biographische Szene».

² S. 19 uttrycker sig B. mer positivt om Mark. 13: 1, 2: »auf jeden Fall liegt keine ideale Szene vor».

³ Bultmann anser, att v. 4 och 5 äro sekundära i förhållande till dubbel-utsagan på en papyrus från Oxyrynchus; dennas andra led »ej heller kan en läkare utföra botande handlingar hos sina egna bekanta» har omsatts i den berättelse vi ha i v. 5. Ur dubbel-utsagan har hela scenen i Mark. 6: 1—6 sprungit fram.

om den syrofeniciska kvinnan i Mark. 7: 24—31 och om hövitsmannen i Kapernaum i Matt. 8: 5—13 äro varianter; i dessa ideala scener kommer tanken, att Jesus räcker även hedningarne hjälp, till dubbelt uttryck i traditionen (s. 20).

Har jag redan förut trott mig kunna anmärka på något konstlat, som kommer in i argumenteringen för de ideala scenerna, så skulle jag beträffande behandlingen av dessa biografiska stycken vilja hävda, att ett rätt stort avsteg skett från enkelhet, klarhet och naturlighet i betraktelsen. Jag vill söka stödja detta påstående med några exempel.

B. motiverar sin mening rörande stycket om Jesu anförvanter, Mark. 3: 20 f., 31—35, på följande sätt: det finns onekligen en viss klyfta mellan berättelsen, hur Jesu moder och bröder söka honom, v. 31—34, och den sista delen av Jesu svar, det logion vi ha i v. 35 (»den som gör Guds vilja, den är min broder och min syster och min moder»), »försåvitt som det dock icke utan vidare gäller om de åhörare, på vilka Jesus i v. 34 visar hän, att de 'göra Guds vilja'». Förbindelsen mellan v. 31—34 och v. 35 är därför icke ursprunglig; situationen i v. 31—34 har tillrättalagts efter ordet i v. 35¹. »Innehållet i vårt logion i v. 35 skulle avbildas i en ideal scen; men nu lät sig detta 'att göra Guds vilja' icke sceniskt framställas, då det icke är någon enskild akt; det lät sig emellertid intrycksfullt åskådliggöras, om man visade Guds viljas görare som åhörare, samlade kring Jesus i ivrig åstundan att lära» (s. 15). — Utgångspunkten är, som synes, för B., att i berättelsen ordet om 'göra Guds vilja' ej passar utan vidare på Jesu åhörare, på dem, om vilka han säger: »se här är min moder, och här äro mina bröder!» Däremot skulle *precis samma* kombination (Guds viljas görare — Jesu åhörare) utan vidare ha använts av församlingen, när den konstruerade scenen. B. river således i tanken varje brygga mellan v. 34 och v. 35 för en historisk berättelse, men han bygger lätt upp den igen för församlingen och då med material, som det stått honom till buds att från början använda för berättelsen såsom återgivande något timat. Han psykologiserar över åhörarne med sitt 'ifriga att lära'; det blir kittet mellan v. 34 och v. 35. Men kunna vi då icke tänka oss Jesu åhörare i *verkligheten* som 'ivriga att lära'? Kunna vi

¹ Se ovan sid. 20 den motsatta uppfattningen hos Dibelius, enligt vilken v. 31—34 äro ursprungliga och v. 35 sekundär (en »Predigtspruch»)

överbud säga något om omöjligheten för Jesus att med anknytning till de åhörare, han betecknar som 'sin moder och sina bröder', också falla ordet: »den som gör Guds vilja, den är min broder och min syster och min moder»? Till sist måste det mot B. bestämt framhållas, att ingressen i v. 20 f., av vilken han dock behåller v. 21 som sammanhörande med v. 31—35, alldeles borttappats i förklaringen. Det heter där, att Jesu närmaste »gingo åstad för att taga vara på honom; ty de menade, att han var från sina sinnen». Var kan *detta* få sin plats i en ideal scen, som kommit till för att måla Guds viljas görare?

I avseende på Lukasberättelsen om Jesu efterföljelse, 9: 57—62, med dess tre scener skulle jag vilja i hög grad betvivla riktigheten av B:s uppfattning (s. 14), att det första Jesusordet, v. 58 (»rävarne hava kulor etc.») förmodligen är ett gammalt vishetsord, som ställer människan, »hemlös på jorden», gentemot djuren, och att denna utsaga gjorts till ett Jesus-logion, varur sedan inledningen i v. 57 (»jag vill följa dig, varthelst du går») spunnits ut. I den sista scenen, v. 61, 62, förklaras Jesusordet (»ingen som ser sig tillbaka etc.») väl kunna vara äkta, men själva scenens idealitet (genom tilldiktning av inledningen, v. 61) motiveras därmed, att svarets patos ej svarar mot denna inledning, att denna — ifall scenen vore verklig — »rentav skulle verka komisk». Det paradoxala drag, som traditionen bär så ovedersägliga spår av från *denna* verklighet, synes mig icke på denna punkt beaktat. Men till sist skulle jag vilja göra en bestämd anmärkning mot den tolkning, som begreppet 'efterföljelse' får i anslutning till behandlingen av den mellersta scenen, v. 59 och 60. Huruvida ordet »låt de döda begrava sina döda; men gå du åstad och förkunna Guds rike» en gång varit ett isolerat ord, kan B. ej avgöra, ehuru han ej anser det sannolikt. »Men så mycket säkrare — fortsätter han — är det, att hela konceptionen är en ideal scen. Ty vad är det för ett begrepp »efterföljelse» som här är förutsatt? Ett egentligt 'gå baketter'? Men Jesus har dock icke grundat någon orden av vandrande munkar! Den andliga efterföljelsen? Men varför fick mannen då icke begrava sin fader? Självfallet menas det efterföljelse i överflyttad betydelse; men det är det karakteristiska för den religiösa traditionen, att den måste symbolisera en sådan uppfordran i en konkret scen. Alltså är det fråga om en ideal konception.» — Hela detta resonemang är

enligt min mening i grunden felaktigt. Det synes mig egendomligt, att B. genom orden om vandrande munkar tycks vilja bestrida, att Jesus haft lärjungar, som bokstavligt följde med honom alldeles så som inom hans folk andra lärjungar följt sina lärare. Det hörde inom judendomen till en lärjunges uppgifter att ledsaga sin mästare på hans vandringar och resor (se ovan sid. 35) och otaliga gånger förekomma i den rabbinska litteraturen notiserna om, hur den och den »följde efter» den och den rabbinen; det blir helt enkelt en stående term för att 'vara lärjunge'¹. Här i Luk. 9 är det verkligen enligt min mening fråga om den rent konkreta grundbetydelsen, att bokstavligt 'följa med'. Men samtidigt gäller det ju att ge akt på, vilket perspektiv denna grundbetydelse öppnar och hur 'efterföljelse' får sin överflyttade betydelse av att överhuvud 'vara lärjunge'. Mannen skulle bli lärjunge hos Jesus. Det faller härifrån ett ljus över det oriktiga alternativ hos B., som låter 'efterföljelse i överflyttad mening' *endast* betyda »andlig efterföljelse». Och blott därför, att hos B. dessa få täcka varandra; kan han komma till sitt slutresultat, att maningen »följ mig» måst symboliseras i en konkret scen. Den efterföljelse, det här är fråga om, behöver icke alls symboliseras. Den har själv sitt konkreta drag, lärjungaskap uttryckt i den för judendomen förtrogna formen av 'följa med mästaren'.

Om efterföljelse är det ock fråga i berättelsen om kallelsen av de första lärjungarne, Mark. 1: 16 f. Denna berättelse, vilken (i likhet med 2: 14) icke är historisk, har enligt B. spunnits fram ur en metafer »människofiskare», som redan förut fanns; därvid behövde denna metafer icke ens ha gjort sin rond i ett isolerat logion, utan scenen kunde tillsammans med Jesusordet vara en enhetlig konception (s. 14). Men om aldrig så mycket en metafer 'människofiskare' förefunnits², kunde icke Jesus ha använt den om verkliga fiskare, som han bjöd följa sig som sina lärjungar?

¹ Se STRACK u. BILLERBECK, a. a. s. 187 f. och 528. En hel del exempel anföras där; jag hänvisar till s. 188: »'Als ich hinter R. Jochanan herging', d. h. sein Schüler war». »Einmal war Rabban Jochanan b. Zakkai aus Jerusalem hinausgegangen u. R. Jehoschua ging hinter ihm (als sein Schüler)» m. fl.

² STRACK u. BILLERBECK, a. a. s. 188 säger om parallelstället i Matt. 4: 19: »Im Rabbin. — hat der bildliche Ausdruck 'Menschen fangen' einen unedlen Sinn, weil das Moment der überlistenden Schlaubeit im Vordergrund steht». Exempel anföras och det fortsattes därpå: »Der Ausdruck: 'Ich will

I behandlingen av berättelsen om tempelreningen, Mark. 11: 15–19, har B. låtit modellen av ett stilriktigt apoftegma alltför mycket bli en tvångströja för stoffet. Tyngdpunkten skall i ett apoftegma ligga på ordet, men här vilar accenten på själva handlingen. Denna handling, v. 15 och 16, är icke någon ideal scen, som framgått ur ordet i v. 17 (v. 16 skulle då ej förstås); den utgör i stället gammal tradition; ordet har vidhängts som en förklaring. Visserligen upphöjer sedan denna förklaring i v. 17 »det hela till rang av en ideal scen» (s. 18). Härvid är att märka, att hela denna uppfattning hos Bultmann icke på något sätt utgår från någon brist på *sakligt* sammanhang mellan handlingen och ordet.

Jag tror mig ha visat med det anförda, åtminstone i någon mån, att tolkningen hos B. av de biografiska berättelserna som mest ideala scener av symbolisk karaktär i flera fall *icke* gjort berättelsernas uppkomst begripligare, beroende på, att möjligheten av en ur verkligheten ösande tradition icke tillräckligt diskuterats. B. säger direkt (s. 30): »ett biografiskt apoftegma är just till sin art icke någon historisk berättelse, för Jesus likaså litet som för någon annan personlighet i historien». Nu är det naturligtvis sant, att i *den* meningen kan ingen naturlig uppfattning av traditionens art här se historiska berättelser, att vi skulle äga ett diplomatiskt noggrant referat av det timade. Redan förut har det erinrats om, att kärnpunkten i den historiska trovärdighetens fråga icke ligger däri, att allt i detalj gått så till som det berättats. Men det hindrar ej, att en historisk verklighet dock *ligger till grund* för det berättade. B., som mot vartannat ställt 'historisk berättelse' och 'ideal scen' och på samma sätt mot denna sista ställt 'i trängre mening biografisk scen', erkänner dock flera exempel på det senare slaget. Därmed är redan enligt honom den historiska verkligheten med i delar av detta traditionsmaterial. Enligt min mening lösas de enskilda styckenas frågor — med allt erkännande av, att ombildande och nybildande krafter också kännetecknat församlingens tradition — vida lättare, om större ut-

euch zu Menschentfischern machen' lässt sich in der altjüdischen Literatur sonst nicht nachweisen». — E. KLOSTERMANN, som i sin Kommentar till Markus s. 11 (i Handbuch zum Neuen Testament, utg. av Lietzmann) för bilden 'fiska människor' hänvisar bl. a. till Jer. 16: 16, påpekar med rätta, att detta »icke på något sätt behöver diskreditera hela scenen, som om den först ex eventu skulle vara uppfunnen av församlingen».

rymme ges inom hela denna grupp åt den utomordentligt naturliga och enkla funktion hos lärjungar till en Mästare, som ligger i erinrans framhållande av det i samvaro med honom erfarna.

Här och där i dessa traditioner om Jesus lyser, trots all deras knapphet, dock en viss lokalfärg fram, ja i vissa fall ha bestämda uppgifter lämnats om den ort, som är skådeplatsen för det berättade. B. går något in på dessa drag (s. 34 f.) och det har sitt intresse att iakttaga, hur de i ena fallet — de mer allmänna situationsuppgifterna — få bidraga till och stödja scenens symboliska karaktär, medan de i andra fallet — de bestämda ortsuppgifterna — måste övervinnas. Med den uppfattning, B. gjort gällande om en metafer 'människofiskare' som källa till berättelsen om kallandet av fiskare (Mark. 1: 16 f.) är det naturligtvis ingen svårighet att i uppgiften om sjön som skådeplats se en produkt just av denna metafer. Den meningen, att Jesusordet om profeten, som föraktas i sin fädernestad, alstrat berättelsen om föraktandet, ser orten Nasaret som framsprungen ur Jesu logion. Även den konkreta uppgift, som Mark. 2: 14 bjuder, att Levi kallats till lärjunge från sin tjänst vid tullen, får för B. höra till symboliken. Något historiskt värde har notisen icke; traditionen har blott det intresset i den, att en publikan hämtats från sitt kall till att följa Jesus. Skälet är detta: vi få icke veta, *var* Levi hade sin tjänst. Synpunkten är alltför fordrande, detta med tanke på att den »karghet» i notiser av detta slag, som B. tillerkänner dessa enligt honom ohistoriska scener, också hör till material, i vilket han själv ser gammal tradition.

Större svårigheter bereda för B. en del bestämda *ortsuppgifter*. Det gäller här sådana fall som berättelsen om hövitsmannen i Kapernaum, Matt. 8: 5-13, om den syrofeniciska kvinnan i Tyrus' område, Mark. 7: 24-31, smörjningsscenen i Betanien, Mark. 14: 3-9, Sackeus i Jeriko, Luk. 19: 1-10, samt den i den förra gruppen apoftegmata behandlade perikopen om den lame i Kapernaum, Mark. 2: 1-12. B. ser i dessa uppgifter något, som icke svarar mot stilen i ett apofteγμα. Detta lägger enligt honom redan på förhand det omdömet nära, att alla dessa uppgifter äro sekundära tillväxter. Notisen i Mark. 7: 24 (»och han stod upp och begav sig bort därifrån till Tyrus' område») med dess motsvarighet, återvändandet därifrån i v. 31, bedömes som redaktionellt tillägg; den härstammar därifrån, att stycket berättar om en

syrofenicisk kvinna. Som skäl anför B., att Jesus »från den ändamålslösa resan måste tillbaka till den välkända omgivningen». Sitt omdöme finner B. stött därav, att berättelsen är en variant till berättelsen om hövitsmannen i Kapernaum (se ovan sid. 41). Och slutligen bekräftas omdömet genom den i underberättelsen i Mark. 8: 22–27 a förekommande analogien. Även här ha vi nämligen geografiska uppgifter i början och i slutet (v. 22: Betsaida, v. 27 a: »och Jesus gick med sina lärjungar bort till byarna vid Cæsarea Filippi»). Och notisen i början (Betsaida) visar sig enligt B. redan därigenom vara redaktionsarbete, att tilldragelsen enligt v. 23 har sin skådeplats utanför en *by*, χωμη, alltså icke utanför Betsaida, som var en stad. Slutsatsen drages därefter: man måste därför stryka Jesu resa norrut till Tyrus' område ur historien som en fantasi. Man frågar sig genast inför detta resonnemang, om det kan vara metodiskt riktigt att på detta sätt avgöra över en perikops lokala uppgift utifrån en annan perikops därav oberoende, helt olika ortsuppgifter. Hur kan Betsaida och Cæsarea Filippi i Mark. 8: 22 f. bevisa det ohistoriska i Tyrus i Mark. 7: 24 f.? Men härtill kommer, att uppfattningen, att Betsaida i v. 22 på grund av χωμη i v. 23 är ett sekundärt moment, icke håller streck. Betsaida bildade politiskt en enhet med den 2 km. därifrån belägna residensstaden Julias, men var sjölyt en fiskarby vid sjöstranden¹. För övrigt visa uppgifter hos Josefus, hur litet man i själva verket kan bygga på beteckningen χωμη om en ort². Beviset hos B. upplöses således just på den punkt, där det skulle knytas till och bli säkert. Och Tyrus-uppgiften i Mark. 7: 24, 31 står kvar. — Likaså hör nog Jeriko ursprungligen till Sackeus-historien, Luk. 19: 1–10. B. anser, att denna berättelses lokalisering är redaktionell fantasi. Den första satsen »och han

¹ Se E. AURELIUS, Några ord om Cæsarea Philippi-perikopen (i Teologiska studier, tillägnade Erik Stave) s. 317 samt PROCKSCH i Palästina-jahrbuch VIII, s. 19.

² Josefus, Ant. XVII 13, 1 kallar Archelais χωμη; Phasaelis benämnes XVI 5, 2 πολεις; i XVIII 2, 2 nämner han Archelais och Phasaelis på samma linje och i ett sammanhang, där man endast väntar πολεις. Jfr W. OTTO i Pauly-Wissowas Real-encycl. der class. Altertumswissenschaft, Suppl. Heft 2, Sp. 79, Anm. — Exempel på hur en χωμη kan oriktigt kallas πολεις och hur osäkert det är med de växlande beteckningarna πολεις och χωμη hos grek. skriftställare ges hos U. KAHRESTEDT i hans Griech. Staatsrecht, 1922, S. 2, Anm. 2. Jag är Prof. Alt i Leipzig tacksam för påpekanden i denna sak.

kom in i Jeriko» måste höra till redaktionen; skälet är, att den första delen av det berättade måste förläggas »framför en ort»; Sackeus stiger ju upp i ett träd, icke på ett tak. Men man måste dock erinra sig, att det Jeriko, som Jesus kom in i, var det herodianska Jeriko, som hade en betydlig utsträckning och för övrigt enligt dätida vittnesbörd (Josefus) måste ha varit vida yppigare än den nuvarande oasen¹. — Det redaktionella arbetet i några andra perikoper, om den lame i Mark. 2: 1 f. och om hövitsmannen i Matt. 8: 5 f., kan enligt B. icke lika lätt avskiljas. Den redigering, som anknuter Mark. 2: 1 till det föregående göres emellertid av B. ansvarig även för ortsuppgiften Kapernaum. Berättelsen om hövitsmannen är uppenbarligen redan i talkällan lokaliserad i Kapernaum. B. föres så till det erkännandet, att den gamla traditionen någon gång kunde ha innehållit ett apoftegma med noggrann ortsuppgift, fastän det icke motsvarade stilen. En kännedom om, att Kapernaum var en medelpunkt för Jesu verksamhet har hållit sig kvar i församlingen; orten är olösligt förbunden med perikopen Matt. 11: 23 f. (»Och du, Kapernaum etc.»). Där den eljes förekommer i evangelierna är den emellertid enligt B. redaktionell tillsats (t. ex. Mark. 1: 21, 9: 33, Matt. 17: 24). Därefter drages slutsatsen: »alltså kan man svårligen med säkerhet påstå, att uppgiften i berättelsen om hövitsmannen är gammal tradition» (s. 36). Resonnemanget desavouerar utan skäl, som perikopen *själ* ger, en uppgift, vilken snarast kunde påräkna ett stöd av det ur samma källa hämtade Matt. 11: 23 f., där Kapernaum enligt B. »sitter fast». — Lokaliseringen till sist av Mark. 14: 3-9, smörjningsscenen i Betanien, är enligt B. lika gammal som stycket själv; dock gör detta icke intryck av gammal tradition (jfr ovan sid. 39).

Jag har särskilt gått in på dessa uppgifter om viss ort för en händelse, därför att vi här ha en betydelsefull punkt, där en grundlig prövning av berättelsernas tolkning som ideala scener måste ske. Jag kan icke erkänna, att hos B. dessa visserligen icke många, men dock klara notiser fått en behandling, som försvagar deras karaktär av inkast mot det upplyftande över verklighetens mark, som ligger i denna 'idealitet' (man kan t. ex.

¹ Se om Jeriko på Jesu tid DALMAN, Orte und Wege Jesu, 1919, s. 91 f. och 233 f.

tänka på ber. om den syrofeniciska kvinnan och om hövitsmannen i Kapernaum).

Bultmann ägnar (s. 32) några ord åt den »ort i församlingslivet», som dessa biografiska apoftegmat ha att tacka för sitt ursprung och sin omvårdnad. Han har opponerat mot Dibelius' tes om predikans väsentliga betydelse för traditionen. Men *här*, i dessa biografiska stycken, synes honom D:s teori ha sin rätt. Dessa stycken äro bäst begripliga som predikans uppbyggliga paradigm; de tjäna församlingen i dess hopp och väntan till tröst och maning.

Man måste — det blir slutintrycket — förvånas över denna starkt utvecklade och med konstmässiga medel arbetande produktion inom församlingen, över en verksamhet, som till predikans ändamål icke nöjer sig med de allmänna satser, de »Predigt-sprüche», om vilka Dibelius talar, utan formar hela scener med allt vad därtill hör av konkreta drag, som uttrycker en maning till tacksamhet genom att berätta om tio spetälska, om en som kom tillbaka och som var samarit o. s. v. En på detta sätt ymnigt skapande och diktande församling blir i sanning ett problem, som icke är lätt att lösa. Man frågar sig ovillkorligen, om icke bredvid så många *ord*, som församlingen bevarat, *också* bevarats och berättats, i vida utsträcktare grad än B. erkänner, hågkomster av tilldragelser från den Mästares liv, av vars originalitet och enastående art stoffet dock är präglad.



